THEORIA

EDITED BY ÅKE PETZÄLL

CONTENTS:

Volume IX 1943 Part II

C. W. K. GLEERUP
Lund

EJNAR MUNKSGAARD
Copenhagen

THEORIA

A Swedish Journal of Philosophy and Psychology

VOLUME IX 1943 PART II

Annual subscription (3 parts) 7 Swed. Kr. Single parts 2,75 Sw. Kr.

Orders may be sent to all booksellers or to the publishers, Messrs. C. W. K. Gleerup, Vårfrugatan 8, Lund, Sweden, or Messrs. Ejnar Munksgaard, Nørregade 6, Copenhagen K., Denmark.

Contents:

ARTICLES: Page

DISCUSSIONS:

REVIEWS:

Die Theorie der Veränderung bei C. D. Broad.

Von

Konrad Marc-Wogau.

In der Schrift *Scientific Thought* [1] verficht Broad eine Theorie der Veränderung, die uns im folgenden beschäftigen soll. Wir werden bei der Diskussion einiger Probleme des Veränderungsbegriffs von dieser Theorie ausgehen. Unter A geben wir eine kurze Darstellung der Theorie; unter B folgt eine Auseinandersetzung mit den Grundgedanken derselben.

A. *Die Theorie.*

Drei Bedeutungen des Wortes »Veränderung» (»change») sind nach Broad auseinanderzuhalten. Unter diesem Wort kann (a) die Veränderung von Dingen, (b) die Veränderung von Ereignissen und (c) das Entstehen (»becoming») verstanden werden (67). Diese drei Arten der Veränderung müssen nach Broad auf verschiedene Weise gedeutet werden.

a. Die *Dingveränderung* oder der Wechsel der Attribute eines Dinges liegt vor, wenn z. B. das Licht einer Signallampe zuerst rot, dann grün ist. Der Broadschen Theorie der Dingveränderung liegt seine Deutung der Natur des Dinges zugrunde. Was ein Ding (z. B. die Signallampe) ist, wird von ihm folgendermassen erklärt: In der Totalität der aufeinander folgenden Ereignisse, die sozusagen die Geschichte der Welt ausmachen, können Reihen von auf eine bestimmte Art zusammenhängenden Ereignissen unterschieden werden, Reihen, die sich von anderen

---

[1] C. D. Broad, *Scientific Thought,* London 1923. Wenn keine anderen Hinweise erteilt werden, beziehen sich die Seitenangaben im folgenden auf diese Schrift.

Ereignissen abheben. Eine jede solche Reihe (»a distinct strand of history») ist ein Ding. Ein Ding ist also ein anhaltendes Ereignis in der Welt, das eine charakteristische Einheit bildet und sich von anderen anhaltenden Ereignissen abhebt. Beim Ding können kürzere Phasen oder Sektionen (»sections», »slices») unterschieden werden, die selbst als kürzere Ereignisse zu betrachten sind und das angeben, was man »das Ding zu einer bestimmten Zeit oder in einem bestimmten Augenblick» nennt. Zwei solche sich zeitlich berührende Sektionen berühren sich auch räumlich (d. h. stehen im Verhältnis der räumlichen Kontinuität zu einander) und sind einander auch vorwiegend ähnlich in bezug auf Form, Farbe, Temperatur usw. (»predominant resemblance»). In der Umgangssprache sprechen wir von Dingen und schreiben ihnen eine Geschichte zu. Wir meinen dabei, dass das Primäre das Ding sei. Man könne von einem Ding ohne Geschichte sprechen, nicht aber von einer Geschichte ohne Ding. Broad bezeichnet diese Ansicht als einen fundamentalen Irrtum. Das Primäre sei die Geschichte, d. h. eine Reihe von Ereignissen. Das Ding sei stets eine solche Reihe; und nur einer solchen Reihe könne Existenz zukommen. Ein »augenblickliches» Ding, also ein Ding ohne Geschichte, könne nicht existieren und sei eine blosse Abstraktion (vgl. 406 ff, 393 und 63). — Von dieser Deutung der Natur des Dinges ausgehend, gibt Broad folgende Erklärung der Dingveränderung. Die Behauptung, dass ein Ding sich verändert, ist gleichbedeutend mit der Behauptung, dass die Geschichte des Dinges sich in eine Reihe von angrenzenden kurzen Phasen einteilen lässt, und dass zwei solche Phasen qualitative Unterschiede aufweisen. Auf das Beispiel mit der Lampe angewendet: die Lampe ist ein anhaltendes Ereignis; dass ihr Licht von rot auf grün wechselt, heisst, dass bei diesem Ereignis zwei benachbarte Phasen unterschieden werden können, von denen die erste die Bestimmung »Lampe mit rotem Licht» hat, die zweite die Bestimmung »Lampe mit grünem Licht».

b. Veränderung in der zweiten Bedeutung des Wortes ist die *Veränderung der Ereignisse.* Unter einem Ereignis (»event») versteht Broad alles, was überhaupt fortdauert; es ist dabei gleich-

gültig, wie lange es fortdauert, und ob es sich qualitativ verändert oder nicht (54). Die Veränderung der Ereignisse besteht nach Broad darin, dass ein gegenwärtiges Ereignis zu einem vergangenen wird, oder dass ein vergangenes Ereignis sich von der Gegenwart mehr und mehr entfernt und immer tiefer in die Vergangenheit sinkt. Sowohl dem Gegenwärtigen als auch dem Vergangenen kommt nach Broad Existenz zu. Was einmal entstanden ist, hört nicht auf zu existieren (69). Alles Existierende, alle Ereignisse sind jedoch einer ständigen Veränderung unterworfen, indem sie zuerst gegenwärtig sind, sodann zu etwas immer mehr Vergangenem werden. Diese Veränderung ist keine innere Veränderung des Ereignisses selbst, sondern eine Veränderung der Anzahl der Beziehungen, deren eines Glied das Ereignis bildet. Grundlegend ist dabei die zeitliche Beziehung »vor-nach» oder »früher-später»; sie allein soll im folgenden berücksichtigt werden, die übrigen Beziehungen wollen wir dahingestellt sein lassen. Ein gegenwärtiges Ereignis steht nach Broad nicht in der Beziehung »vor-nach» zu etwas anderem. Es wird geradezu d e f i n i e r t als dasjenige, dem nichts nachfolgt (68). Wenn das Ereignis E in der Beziehung »vor-nach» zu etwas anderem steht, ist es vergangen. Je mehr Ereignisse in der totalen Summe des Existierenden enthalten sind, zu denen E in der Beziehung »vor-nach» steht, um so weiter hat sich E von der Gegenwart entfernt.

Broad sucht das Übergleiten eines Ereignisses aus der Gegenwart in die Vergangenheit durch eine Analogie zu illustrieren. Tom Smith ist zuerst der jüngste Sohn von John Smith, verliert aber diese Bestimmung, sobald John Smith noch einen Sohn bekommt. Er hört also auf, der jüngste Sohn der Familie Smith zu sein, indem er zu etwas früher nicht Existierendem in Beziehung tritt. Auf analoge Weise hört ein Ereignis auf, gegenwärtig zu sein, wenn es zum Glied neuer Beziehungen wird (65 f.).

c. Schliesslich ist noch die Veränderung in der Bedeutung des *Entstehens* (»becoming») zu berücksichtigen. Um existieren zu können, muss ein Ereignis entstehen, zur Existenz gelangen (»come into existence»). Dieses Entstehen ist etwas Eigenartiges und Grundlegendes, das nicht auf die beiden anderen Arten der

Veränderung zurückgeführt werden kann. Die Irreduzibilität der Entstehung ist nach Broad unmittelbar einleuchtend (68). — Das Entstehen wird von ihm auch als Veränderung von Zukünftigem zu Gegenwärtigem bezeichnet. Es handelt sich jedoch dabei nicht um einen Übergang von etwas Existierendem zu etwas anderem Existierenden. Dem Zukünftigen oder der Zukunft kommt Broads Ansicht nach überhaupt keine Existenz zu. Er sagt: »kein Ereignis hat jemals die Bestimmung 'zukünftig'» [1]. Man kann nicht sagen, dass das Zukünftige etwas sei, das auf das Gegenwärtige folgt. Dies leuchtet ja unmittelbar ein aus der Difinition des Gegenwärtigen als etwas, dem nichts nachfolgt (68).

Die These, dass das Zukünftige als solches nicht existiert, hat wichtige Konsequenzen für die Lehre vom futuralen Urteil. Das eigentliche futurale Urteil, z. B. »es wird morgen regnen», unterscheidet sich nach Broad seiner Struktur nach nicht nur von dem Urteil über das Gegenwärtige oder das Vergangene, sondern auch von dem uneigentlichen futuralen Urteil, das einem Ereignis die Bestimmung »zukünftig» *ex post facto* zuschreibt: z. B. »das jetzt eingetroffene Ereignis war gestern etwas Zukünftiges». Nur von dem eigentlichen futuralen Urteil gilt, dass ihm die Beziehung auf etwas Tatsächliches fehlt. — Indem Broad die Existenz des Zukünftigen verneint, wird er vor die Frage gestellt, wie das eigentliche futurale Urteil möglich sei, und ob die Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten für alle Urteile aufrechtzuerhalten sei. Für unsere Zwecke ist es nicht notwendig, auf seine diesbezüglichen Theorien ausführlicher einzugehen. Nur die wichtigsten Thesen sollen hier kurz angegeben werden:

1. Ein Urteil, das wahr oder falsch ist, bezieht sich auf eine Tatsache, d. h. es stimmt mit einer Tatsache überein, oder es stimmt mit ihr nicht überein. Das Urteil ist wahr oder falsch

---

[1] »No event ever does have the characteristic of futurity» (81). Mit Rücksicht hierauf erscheint die Behauptung Broads: »the fact is that the whole event was *future*, became present and, is now past» (64; kurs. von mir) als ein Widerspruch. Es handelt sich hier jedoch um ein sogenanntes uneigentliches futurales Urteil: die Zukünftigkeit wird dem Ereignis *ex post facto* zugeschrieben, was nach Broad erlaubt ist (siehe unten).

nur dank dieser Beziehung auf eine Tatsache. Die Tatsache kann dabei positiv oder negativ sein; sie kann jedoch nur da vorliegen, wo etwas Existierendes vorliegt. Bei dem echten futuralen Urteil gibt es in dem Augenblick, in dem geurteilt wird, keine Tatsache, auf die es sich beziehen könnte. Das futurale Urteil kann deswegen nicht als wahr oder falsch bezeichnet werden. Will man den futuralen Satz als ein Urteil betrachten — Broad wählt diese Terminologie —, so muss man annehmen, dass das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten nicht für alle Urteile gelte; es hat dann eben keine Gültigkeit für die futuralen Urteile (73).

2. Obgleich das futurale Urteil sich auf keine Tatsache bezieht, hat es einen Sinn. Wer seinen Sinn versteht, kann entscheiden, welche Art von Tatsachen ihm Wahrheit oder Falschheit verleihen wird. Mein Urteil »morgen gibt es Regen» bezieht sich im Augenblick des Urteilens auf keine Tatsache, da dasjenige, was morgen sein wird, heute nicht existiert. Ich weiss jedoch, welche Art von Tatsachen — nämlich »dass das Wetter schön ist» oder »dass es regnet» — die Falschheit oder die Wahrheit des Urteils entscheiden wird.

3. Dem futuralen Urteil entspricht keine Tatsache; dennoch sagt dieses Urteil etwas über etwas aus. Es ist nach Broad eine nicht weiter analysierbare Aussage über eine gewisse Bestimmung (»das Regnen») und über das Entstehen (77).

B. *Bemerkungen zur dargestellten Theorie.*

Bei der Diskussion einiger Probleme des Veränderungsbegriffes, die jetzt folgen soll, wollen wir an die soeben kurz zusammengefasste Theorie Broads anknüpfen. Dabei fassen wir ausschliesslich die Deutung der Veränderungsbegriffe ins Auge. Auf die Broadsche Theorie des futuralen Urteils werden wir nicht eingehen. Diese Theorie ist zweifellos eine Konstruktion, zu der Broad durch seine Deutung der Veränderung veranlasst worden ist. Eine andere Deutung der Veränderung lässt auch eine andere Deutung des futuralen Urteils als natürlicher erscheinen.

a. Wir beginnen mit Broads Theorie der *Dingveränderung.* Broad schlägt in dieser Theorie den, wie mir scheint, einzig mög-

lichen Weg zur Überwindung der klassischen Veränderungsaporie ein. Eine Schwierigkeit, die man in dem Veränderungsbegriff zu finden geglaubt hat, besteht darin, dass bei der Veränderung eines Dinges einerseits stets eine Aufeinanderfolge von differenten Gliedern angenommen wird, anderseits diese aufeinanderfolgenden Glieder doch auch als ein und dasselbe Ding gefasst werden. Die Veränderung scheint sowohl die Differenz wie auch die Identität dieser Glieder vorauszusetzen. Wenn A und B nicht different sind, ist der Übergang von A zu B, das auf A folgt, keine Veränderung; sind sie different, so kan der Übergang auch nicht als die Veränderung eines Dinges betrachtet werden, wenn A und B nicht ein und derselbe Gegenstand sind. Man sieht sich vor die Frage gestellt, wie Differentes doch auch Ein und dasselbe sein könne. Solange der Ausdruck »Ein und dasselbe» als Ausdruck für die Identität von A und B verstanden wurde, stiessen alle Versuche, die Aporie der Veränderung zu lösen, auf unüberwindliche Hindernisse. Broad lehnt in Übereinstimmung mit mehreren modernen Denkern die Forderung der strengen Identität zwischen den aufeinanderfolgenden Gliedern der Veränderung ab. Die Aporie löst sich von selbst auf, wenn man folgerichtig an der Differenz zwischen A und B festhält und ihre Identität negiert. Insofern können wir Broad völlig zustimmen. Es fragt sich aber, wie dann die Behauptung, dass A und B doch ein und derselbe Gegenstand seien, zu deuten ist.

Dass zwei differente Glieder der Veränderung, A und B, doch ein und derselbe Gegenstand sind, bedeutet für Broad, soweit ich sehe, dass sie zwei qualitativ verschiedene Sektionen e i n e s anhaltenden Ereignisses bilden. Wenn Broad den Begriff »Dingveränderung» ebenso gebrauchen will wie die Umgangssprache es tut, d. h. wenn er nur da von einer Dingveränderung sprechen will, wo auch die natürliche Sprechart von der Veränderung eines Dinges redet, — und dies ist sicher der Fall —, so stösst seine Erklärung des Ausdrucks »ein und derselbe Gegenstand» auf mehrere Schwierigkeiten [1].

[1] In den beiden folgenden Abschnitten gehen wir von der Vorausetzung aus, dass der Satz Broads: »A thing . . . is simply a long event, throughout the course

Zunächst sei auf einen wichtigen Unterschied hingewiesen, dem die Broadsche Theorie nicht gerecht wird. Zwei Fälle können unterschieden werden, in denen Veränderung vorliegt und die nach dieser Theorie beide als eine Aufeinanderfolge von qualitativ unterschiedenen Sektionen eines anhaltenden Ereignisses zu deuten sind, während es sich jedoch bloss bei dem ersten um die Veränderung ein und desselbem Dinges handelt, bei dem zweiten dagegen nicht. Das früher angeführte Beispiel mit der Lampe, deren Licht von rot auf grün wechselt, ist ein Beispiel für den ersten Fall. Die beiden Sektionen: »die rote Lampe» und »die grüne Lampe», werden auch im natürlichen Sprachgebrauch als »ein und dasselbe Ding» bezeichnet. Betrachten wir indessen andere Beispiele: Die Zigarette, die ich rauche, verwandelt sich allmählich in einen Haufen Asche oder das Wasser, das kocht, geht allmählich in Dampf auf usw. Dass es sich in diesen Beispielen um Veränderung handelt, ist klar; die Glieder der beiden Ereignisse werden jedoch nicht als ein und dasselbe Ding bezeichnet. Hierdurch unterscheidet sich die in diesen Beispielen vorliegende Situation von der Lichtveränderung der Lampe. Und diesem Unterschied wird die Theorie Broads nicht gerecht. Denn zweifellos haben wir es auch bei der Verbrennung und der Verdampfung mit einem anhaltenden Ereignis (einem »strand of history») zu tun, das sich von anderen Ereignissen bestimmt abhebt und somit eine Einheit bildet. Dieses anhaltende Ereignis erfüllt auch die Forderung, dass es eine Reihe von Sektionen bilde, in der sich je zwei Sektionen, die sich zeitlich berühren, auch räumlich berühren. Man könnte vielleicht in Frage stellen, ob die Forderung der »vorwiegenden Ähnlichkeit» je zwei benachbarter Sektionen dieser Reihe erfüllt sei. Dieser sehr unbestimmten Forderung kann man indessen keine entscheidende Bedeu-

---

of which there is either qualitative similarity or continuous qualitative change, together with a characteristic spatio-temporal unity» (393) als eine Definition des Dingbegriffs gemeint ist. Soll der Satz nicht als eine Definition zu verstehen sein, sondern als Angabe einiger notwendigen aber nicht zureichenden Bedingungen, die erfüllt sein müssen, wenn von einem Ding gesprochen werden soll, so sind unsere Bemerkungen nicht als Einwände gegen den Broadschen Gedanken zu betrachten, sondern als ein Nachweis, in welchen Beziehungen er vervollständigt werden muss.

tung für den hier gemeinten Unterschied beimessen. Auch in gewissen Fällen, wo die Glieder einer Reihe doch als ein und dasselbe Ding bezeichnet werden, ist diese Forderung nicht erfüllt. Man vergleiche z. B. den berühmten von Descartes angeführten Fall des Schmelzens des Wachses, wo wir nach der durchgehenden Veränderung aller Bestimmungen doch noch von ein und demselben Gegenstand sprechen. In unserem Beispiel mit der Zigarette ist es auch sehr schwer zu sagen, ob — und dann in welchem Augenblick des ganzen Ereignisses — zwei benachbarte Sektionen desselben nicht einander »vorwiegend ähnlich» sind. Es handelt sich ja auch hier um eine kontinuierliche qualitative Veränderung. Gehören aber die Zigarette und die Asche zu einem anhaltenden Ereignis, das die Forderung der Dingveränderung erfüllt, so müssten sie der Broadschen Theorie gemäss als »ein und dasselbe Ding» bezeichnet werden, was jedoch der natürlichen Ausdrucksweise widerstreitet. Es folgt hieraus, dass der Ausdruck »ein und dasselbe Ding», den wir von zwei Differenten gebrauchen, nicht eindeutig ihre Zugehörigkeit zu einem bestimmt abgegrenzten anhaltenden Ereignis *bedeuten* kann. Man kann höchstens sagen, dass die Forderung der Zugehörigkeit zu einem solchen Ereignis in gewissen Fällen, aber nicht immer erfüllt ist, wenn wir von »ein und demselben Ding» sprechen.

Ferner spricht auch folgendes gegen die Broadsche Deutung des Ausdrucks »ein und dasselbe Ding». Für die gewöhnliche Sprechart ist es charakteristisch, dass dieser Ausdruck nicht nur von je zwei Sektionen der Geschichte eines Dinges, sondern auch von einer jeden solchen Sektion und der ganzen Geschichte des Dinges prädiziert wird. Die Lampe, die ich gerade jetzt sehe, und die Lampe, die seit mehreren Jahren hier hängt, sind ein und dasselbe Ding. Ist das perdurierende Ding eine Klasse oder »logische Konstruktion» von momentanen Dingen (Zuständen) — wie manche Theorien behaupten —, so liegt hier die eigentümliche Situation vor, dass die Klasse und ein Glied derselben vom natürlichen Sprachgebrauch als »Ein und dasselbe» bezeichnet werden. Dass bei diesem Gebrauch der Ausdruck »ein und

dasselbe Ding» nicht die Zugehörigkeit zu einem anhaltenden Ereignis besagen kann, liegt auf der Hand.

Ich glaube, dass mit dem Ausdruck »ein und dasselbe Ding», wie er gewöhnlich gebraucht wird, kein bestimmter Sinn verbunden werden kann; d. h. dieser Ausdruck konnotiert weder die Identität im strengen Sinne noch die Zugehörigkeit zu einem anhaltenden Ereignis (die sog. »Genidentität») noch überhaupt etwas. Es können keine generellen Kriterien für seinen Gebrauch festgestellt werden. Man kann höchstens auf gewisse Regeln für diesen Gebrauch hinweisen, die oft, aber nicht allgemein gelten [1]. Nur so ist dem Unterschied der Ausdrucksweise bei den beiden oben unterschiedenen Fällen der Veränderung gerecht zu werden. Dass wir die Zigarette und den Haufen Asche, der bei dem Verbrennen der Zigarette übrigbleibt, nicht als ein und dasselbe Ding, sondern als zwei Dinge bezeichnen, das Wachs dagegen vor und nach dem Schmelzen als ein und dasselbe Ding, lässt sich nicht aus irgendeiner allgemeinen Regel herleiten.

Die Dingveränderung setzt nach Broad die Veränderung in den beiden anderen Bedeutungen des Wortes voraus. Der Begriff der Geschichte des Dinges, die in aufeinanderfolgende Sektionen eingeteilt werden kann, setzt voraus, dass jede von diesen Sektionen sich in der zweiten Bedeutung des Wortes »Veränderung» verändert, d. h. von der Gegenwart in die Vergangenheit übergeht (64). Und dieser Übergang setzt seinerseits wieder voraus, dass neue Ereignisse entstehen, also eine Veränderung in der Bedeutung des Entstehens. Durch diese Annahmen scheint Broad den Gedanken des Überganges retten zu wollen, den man mit dem Begriff der Veränderung zu verbinden pflegt. Die Veränderung von A zu B soll nicht nur eine Aufeinanderfolge von A und B, sondern ein Übergang von A zu B sein. B soll nicht nur auf A

[1] Dieser Gedanke liegt der von Adolf Phalén verfochtenen Theorie der Veränderung zugrunde (vgl. *Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen,* 1913 S. 312 ff. und den postum herausgegebenen Aufsatz: *Über den Begriff der Veranderung* in *Adolf Phalén in memoriam,* S. 1 ff.). — Phaléns Theorie hat mehrere Berührungspunkte mit der Broadschen, unterscheidet sich aber auch wesentlich von dieser, unter anderem in bezug auf die Deutung des Ausdrucks »ein und dasselbe Ding».

folgen, sondern auch die Zeitbestimmung von A übernehmen, und dies gerade in dem Augenblick, in dem A seine Zeitbestimmung tauscht. B wird gegenwärtig, wenn A aufhört, gegenwärtig zu sein und zu etwas Vergangenem wird; und wenn B selbst die Bestimmung »vergangen» erhält, sinkt A noch tiefer in die Vergangenheit. — Dieser ganze Gedankenkomplex wird uns unter b und c beschäftigen. Hier sollte nur hervorgehoben werden, dass die Broadsche Deutung der Dingveränderung diesen Gedankenkomplex voraussetzt und wesentlich modifiziert werden muss, wenn seine Auffassung der Ereignisveränderung und der Entstehung sich als undurchführbar erweisen sollte. Ist der angeführte Gedanke des Überganges logisch unhaltbar, so muss die Dingveränderung eben nur als eine Sukzession, ein »Vor-nach» von teilweise differenten, aber dennoch als »ein und dasselbe Ding» bezeichneten Gliedern gedeutet werden. Dieser Deutung schliessen wir uns an. Wie dann der Satz, dass ein und dasselbe Glied zuerst gegenwärtig, daraufhin vergangen ist, zu verstehen ist, soll später auseinandergesetzt werden.

b. Die Dingveränderung ist nach Broad eine Veränderung *in* der Zeit (»*in* Time»), die *Veränderung der Ereignisse* ist dagegen eine Veränderung *der* Zeit (a change *of* Time»). Die Veränderung der Ereignisse ist ein Wechsel der Zeitattribute; die Ereignisse verändern sich in bezug auf ihre Zeitbestimmtheit. Ein Ereignis E hat zuerst die Bestimmung »gegenwärtig», sodann die Bestimmung »vergangen».

Broad erhebt die Frage, ob die Behauptung, dass ein Ereignis E einmal gegenwärtig war, jetzt aber vergangen ist, einen Widerspruch enthalte. Nach seiner Meinung liegt kein Widerspruch vor, wenn die in dieser Behauptung angenommene Veränderung im Sinne seiner Theorie der Veränderung von Ereignissen gedeutet wird (81). Der Widerspruch zwischen den beiden Urteilen »E ist gegenwärtig» und »E ist vergangen» lasse sich durch die Einführung der Zeitdifferenzierung beseitigen. Er liege nicht vor, wenn man sagt: »E ist *zuerst* gegenwärtig, *später* vergangen».

Wenn man die beiden Urteile »S ist P» und »S ist Q», in denen P und Q unvereinbare Prädikate sind, dadurch zu versöhnen

sucht, dass man sagt, »S sei *zuerst* P, *später* Q», so kann diese Zeitdifferenzierung auf dreierlei Weise gedacht sein. Es kann angenommen sein, dass die Zeitdifferenzierung (1) dem Subjekt, (2) der Kopula oder (3) dem Prädikat zukommt [1].

1. Der ersten Alternative nach soll der Widerspruch durch die Annahme gelöst werden, dass wir es in den beiden Urteilen nicht mit demselben Subjekt zu tun haben. Die beiden Urteile lauten in vollständiger Wiedergabe: »S mit der Zeitbestimmung t ist P» und »S mit der Zeitbestimmung t^1 ist Q». Zwischen diesen Urteilen besteht kein Widerspruch. — In gewissem Sinne bildet diese Auflösung des Widerspruchs den Grundgedanken der Broadschen (und auch unserer) Theorie der *Dingveränderung*. Der Widerspruch zwischen den beiden Urteilen »diese Lampe ist rot» und »diese Lampe ist grün» wird von Broad dadurch gelöst, dass er sagt, die Lampe sei zuerst rot, dann grün. Die Zeitdifferenzierung bezieht sich hier auf das Subjekt (die Lampe). Das Subjekt des ersten Urteils ist »die Lampe im Zeitpunkte t» oder, was dasselbe bedeutet, »eine gewisse Sektion des als Lampe bezeichneten anhaltenden Ereignisses», und das Subjekt des zweiten Urteils ist »die Lampe in einem anderen Zeitpunkte» oder »eine andere Sektion der Geschichte der Lampe». Diese Urteile widersprechen sich dann nicht. — Eine solche Auflösung des Widerspruchs lässt sich nach Broad nicht auf die Veränderung der Ereignisse anwenden. E i n e n Grund hierfür sieht Broad darin, dass bei dieser Veränderung nicht ein Teil des Ereignisses gegenwärtig, ein anderer vergangen ist; hier gelte vielmehr, dass das ganze Ereignis zuerst gegenwärtig und dann vergangen ist (64).

2. Nach der zweiten Deutung der Zeitdifferenzierung bezieht sich diese auf die Kopula. Das Prädikat P kommt dem Subjekt S im Zeitpunkt t zu, im Zeitpunkt t^1 dagegen nicht. Im Zeitpunkt t^1 ist S nicht P, sondern Q.

3. Nach der dritten Deutung trifft die Zeitdifferenzierung das Prädikat. Der Widerspruch löst sich dadurch auf, dass die Prädikate der beiden Urteile als nicht unvereinbar nachgewiesen

[1] Vergleiche die Ausführungen Phaléns in *Adolf Phalén in memoriam*, S. 3 ff.

werden. Das Prädikat des ersten Urteils ist »P im Zeitpunkt t», das Prädikat des zweiten Urteils ist »Q im Zeitpunkt t^1». So gefasst sind die Prädikate nicht unvereinbar und können beide ein- und demselben S zukommen. — Diese Auflösung des Widerspruchs ist analog der Versöhnung der beiden Urteile: »A ist klein» und »A ist gross», durch den Nachweis, dass A klein im Verhältnis zu X, gross dagegen im Verhältnis zu Y sei, d. h. eben durch die Differenzierung der Prädikate.

Broad lehnt bei der Deutung der *Ereignisveränderung* diese dritte Alternative ab und schliesst sich der zweiten an. Der Ausdruck »gegenwärtig» ist für Broad nicht in der Bedeutung relativ, dass er nur mit dem Zusatz »in einem bestimmten Zeitpunkt» Sinn hätte; auch »vergangen» bedeutet, von einem Ereignis ausgesagt, nicht »in einem bestimmten Zeitpunkt vergangen». Die Zeitattribute haben nach Broad ohne diese Differenzierung einen bestimmten Sinn, und es gilt von ihnen, dass sie einem Ereignis in einem bestimmten Zeitpunkt zukommen, in einem anderen dagegen nicht. Ein solcher Wechsel der Zeitattribute ist nur vom Standpunkte der Zeitdifferenzierung der Kopula begreiflich. Stellt man sich auf den Standpunkt der dritten Alternative (3), den wir *in bezug auf den Wechsel der Zeitattribute* einnehmen wollen, so besagen die Prädikate »vergangen» und »gegenwärtig» notwendig dasselbe wie »vergangen in einem bestimmten Zeitpunkt, etwa t» und »gegenwärtig in einem bestimmten Zeitpunkt, etwa t^1», und der Wechsel der Zeitbestimmungen im eigentlichen Sinne kann bei einem Ereignis nicht angenommen werden. Gilt jemals das Urteil, dass das Ereignis E gegenwärtig (in der Bedeutung »gegenwärtig im Zeitpunkte t») ist, so gilt es auch immer. Man kann dann nicht sagen, dass das Ereignis E eine Bestimmung, die ihm früher zukam, verliert; es verbleibt nämlich stets gegenwärtig im Zeitpunkte t. — Für Broad besagt die Gegenwart eines Ereignisses, dass ihm nichts nachfolgt, und die Vergangenheit eines Ereignisses, dass ihm andere Ereignisse nachfolgen. Diesen grundlegenden Definitionen Broads liegt keine Relativierung der Zeitattribute zugrunde, die meiner Ansicht nach vorgenommen wer-

den muss. Er lässt eben die Zeitdifferenzierung sich nicht auf das Prädikat, sondern auf die Kopula beziehen [1].

Zur Illustration des Unterschiedes der beiden Standpunkte (2) und (3), von denen Broad den ersten und wir den zweiten wählen, soll mit einigen Worten auf die Analogie eingegangen werden, durch die Broad seine Lehre vom Wechsel der Zeitattribute zu erläutern sucht. Tom Smith hört auf, der jüngste Sohn der Familie zu sein, sobald noch ein Sohn in der Familie geboren wird. Broad deutet die Sachlage so, dass Tom Smith durch die Geburt eines jüngeren Bruders die Relationsbestimmung »älter als irgendein Sohn von John Smith» erhält, die ihm zuerst nicht zukam. Er wird zum Glied einer früher nicht vorhandenen Relation, ganz ebenso wie ein Ereignis beim Wechsel der Zeitattribute zu früher nicht vorhandenen Ereignissen in Beziehung tritt. — Ich glaube, dass die richtige Deutung der hier vorliegenden Sachlage anders ausfallen muss. Das Beispiel ist von Broad schlecht gewählt, da ja Tom Smith in der Zeit, in der seine Relationsbestimmung wechselt, selbst eine qualitative Veränderung durchgeht. Das Ereignis, das zuerst gegenwärtig, später vergangen ist, soll dagegen im Wechsel der Zeitattribute qualitativ unverändert verbleiben. In bezug auf Tom Smith liegt eine Veränderung vor, die mit der Dingveränderung analog ist. In der Geschichte von Tom Smith können verschiedene aufeinanderfolgende Sektionen unterschieden werden. Einigen von ihnen kommt die Relationsbestimmung »älter als irgendein Sohn von John Smith» zu,

---

[1] R. M. Blake wirft bei seiner Kritik der Zeitlehre Broads (*On Mr. Broads Theory of Time* in *Mind* 1925) die Frage auf, was Broad mit seiner Definition des Gegenwärtigen als etwas, dem nichts nachfolgt, gemeint halben kann. Er schlägt fünf verschiedene Deutungen dieser Definition vor. Das Gegenwärtige sei etwas, dem *nie* etwas anderes nachfolgt, oder dem *im Augenblicke seiner Gegenwart* nichts nachfolgt usw. (S. 422 ff.). Diese verschiedenen Deutungen suchen die Broadsche Definition durch die Einführung der Zeitdifferenzierung zu erweitern. Wie aus dem im Texte Ausgeführten hervorgeht, ist die ganze Fragestellung, von der Blake ausgeht, vom Broadschen Standpunkte aus verfehlt. Nicht das Prädikat »gegenwärtig» oder »ohne Nachfolger», sondern die Kopula wird von Broad zeitlich differenziert. Diese Differenzierung kann also nicht in der Definition des Ausdrucks »gegenwärtig» enthalten sein.

anderen aber nicht. — Aber auch wenn wir von dieser Deutung der Lage von Tom Smith absehen, nach der die Zeitdifferenzierung auf das Subjekt der beiden Sätze »Tom Smith ist zuerst der jüngste Sohn der Familie», und »Tom Smith ist später nicht der jüngste Sohn der Familie» bezogen wird, bleiben noch zwei Deutungsalternativen übrig. Broad wählt die eine; die andere erscheint mir jedoch als die plausiblere. Im Gegensatz zu Broad könnte man ja die Zeitdifferenzierung auf die Relationsbestimmung selbst beziehen. Statt von der Bestimmung »älter als irgendein Sohn von J. Smith» könnte man von der Bestimmung »älter als irgendein Sohn von J. Smith im Zeitpunkt t» reden. Dann würde kein Widerspruch zwischen den beiden Sätzen vorliegen: »Tom Smith ist nicht älter als irgendein Sohn von J. Smith im Zeitpunkt t» und »Tom Smith ist älter als irgendein Sohn von J. Smith im Zeitpunkt t^1». Die Prädikate dieser Urteile kommen Tom Smith immer zu; beide Urteile gelten von Tom Smith ohne Zeitbegrenzung. Broad lässt die Zeitdifferenzierung die Kopula treffen. Das Prädikat ist für ihn »älter als irgendein Sohn von J. Smith» schlechthin. Er meint, dass dieses Prädikat Tom Smith im Zeitpunkt t^1 zukommt, im Zeitpunkt t dagegen nicht. Ganz ebenso müsse der Wechsel der Zeitattribute bei einem Ereignis auf das Hinzukommen neuer Beziehungen zurückgeführt werden.

Was gegen Broads Deutung der Ereignisveränderung spricht, ist eine Konsequenz, die Broad merkwürdigerweise in bezug auf die Urteile über das Gegenwärtige und das Vergangene nicht zieht. Sagt man, S sei P in einem bestimmten Zeitpunkt, und S sei nicht P in einem anderen Zeitpunkt, wobei die Zeitdifferenzierung sich auf die Kopula beziehen soll, so folgt, dass das Urteil »S ist P» in einem Zeitpunkt wahr ist, in einem anderen dagegen falsch. Das Urteil »E ist gegenwärtig» ist für Broad nur wahr, wenn keine Ereignisse auf E folgen; später, wenn E^1 auf E folgt, ist es nicht mehr wahr. Diese Relativierung der Wahrheit eines Urteils führt meiner Ansicht nach zu unhaltbaren Konsequenzen. Man muss entweder annehmen, dass das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten für das Urteil »E ist gegenwärtig» nicht gilt, da ja dieses Urteil sowohl wahr als falsch sein kann,

oder auch, dass das Gesetz selbst eine Zeitbegrenzung enthält: es besagt, dass ein Urteil *zu einem bestimmten Zeitpunkt* wahr oder falsch und stets eines von beiden sei. In bezug auf die futuralen Urteile zieht Broad die Konsequenz, dass das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten für sie nicht gelte. Dass eine ähnliche Konsequenz bei seiner Deutung der Ereignisveränderung auch die Urteile »E ist gegenwärtig» und »E ist vergangen» trifft, hebt er nicht hervor.

Die weitgehenden Konsequenzen der genannten Wahrheitsrelativierung sollen hier nicht verfolgt werden. Dass durch sie die grundlegenden Probleme der Logik unerhört kompliziert werden, liegt auf der Hand. Liegen keine unbedingt zwingenden Gründe für sie vor, so ist sie abzulehnen. Es soll gezeigt werden, dass keine solchen Gründe vorliegen, oder wenigstens, dass die von Broad angeführten Gründe nicht zwingend sind.

Zunächst sei darauf hingewiesen, dass auch auf dem Standpunkte der Broadschen Theorie Urteile, in denen die Zeitdifferenzierung das Prädikat trifft, erlaubt und sinnvoll sein müssen. Es ist sinnvoll zu sagen, dass dem Ereignis E das Prädikat »gegenwärtig im Zeitpunkt t» zukommt. Gibt man zu, dass in diesem Urteil »E ist [gegenwärtig im Zeitpunkt t]» die Kopula nicht temporal ist — also denselben unzeitlichen Charakter hat wie z. B. im Urteil »3 ist eine Primzahl» —, so muss man natürlich auch einräumen, dass die Gültigkeit des Urteils über die Gegenwart des Ereignisses im Zeitpunkte t nicht zeitbegrenzt ist. Broad opponiert sich bei einer späteren Darstellung seiner (dort etwas veränderten) Zeitauffassung gegen die Möglichkeit, ein Urteil mit einer temporalen Kopula in ein Urteil mit einem zeitlich differenzierten Prädikat und einer unzeitlichen Kopula zu übersetzen. Das Urteil »E [ist im Zeitpunkte t] gegenwärtig» lasse sich nicht durch das Urteil »E ist [gegenwärtig im Zeitpunkte t]» ersetzen [1]. Wenn jedoch sämtliche Tatsachen in bezug auf die Ereignisveränderungen durch Urteile mit einem zeitlich differenzierten Prädikat und einer nicht temporalen Kopula ausgedrückt

---

[1] Broad, *Examination of Mc Taggart's Philosophy* II 1, 1938, S. 315 f.

werden können — und dies ist, wie mir scheint, der Fall —, so kann die Einführung von Urteilen, in denen die Zeitdifferenzierung die Kopula trifft, als überflüssig abgewiesen werden. Auf unserem Standpunkt besagen »gegenwärtig» und »vergangen», von *einem* Ereignis gebraucht, stets »gegenwärtig in einem bestimmten Zeitpunkt, etwa t» und »vergangen in einem bestimmten Zeitpunkt, etwa t^1». Der Wechsel der Zeitattribute bedeutet nur, dass das Ereignis E gegenwärtig im Zeitpunkt t und vergangen im Zeitpunkt t^1 ist. Dass E gegenwärtig im Zeitpunkt t und vergangen im Zeitpunkt t^1 ist, gilt stets von E. Bei dieser Deutung fällt die Relativierung der Wahrheit fort, die eine Konsequenz der Broadschen Theorie ist.

Wir berücksichtigen jetzt zwei Vorteile, die Broad seiner Theorie zuschreibt. Diese Theorie gibt, so meint er, eine einfache Lösung gewisser Aporien, die sonst nicht zu lösen sind. Hierin sieht Broad den entscheidenden Vorzug seiner Theorie. Wir müssen fragen, ob die Aporien sich nicht auch auf dem Standpunkte unserer Theorie lösen lassen.

Indem Broad annimmt, dass das Zukünftige nicht existiert und dass die Totalität des Existierenden ständig wächst, gelingt es ihm, die Zeitreihe sozusagen objektiv zu verankern. Ein Vorteil, der dadurch erreicht wird, besteht nach Broad darin, dass auf diese Art die innere Richtung (»intrinsic sense») der Zeitreihe erklärt werden kann. Die Zeitreihe hat — wie Broad ausführt — nicht nur eine Ordnung, sondern auch eine Richtung. Die Glieder derselben t^1, t^2, t^3 . . ., sind mit anderen Worten nicht nur geordnet, so dass z. B. t^2 zwischen t^1 und t^3 liegt, sondern sie folgen aufeinander in einer bestimmten Richtung: t^1, t^2. t^3, und nicht etwa t^3, t^2, t^1. Dieses Gerichtetsein der Reihe ist nun ein *inneres* Gerichtetsein, d. h. es kommt der Reihe als solcher und nicht erst im Verhältnis zu etwas Anderem zu. Hierin liegt, meint Broad, ein wesentlicher Unterschied zwischen der Reihe von Punkten einer Linie (a, b, c,) und der Reihe von Zeitpunkten. Die räumliche Punktreihe hat eine Ordnung (b zwischen a und c), aber keine *innere* Richtung; die Richtung dieser Punktreihe ist nur im Verhältnis zu etwas ausser der Punktreihe selbst

Liegendem, etwa im Verhältnis zu der linken und rechten Hand eines Beobachters, gegeben (57; vgl. *Examination of Mc Taggarts Philosophy* II, 1, S. 269). Die Richtung der Zeitreihe ist dagegen eine innere. — Broad meint nun, dass diese für die zeitliche Reihe charakteristische innere Richtung nur durch seine Theorie erklärt werden könne. Er sagt: »The sum total of existence is always increasing, and it is this which gives the time-series a sense as well as an order. A moment t^2 is later than a moment t^1 if the sum total of existence at t^2 includes the sum total of existence at t^1 together with something more» (66 f.).

R. M. Blake hat in seiner Kritik der Zeitlehre Broads betont, dass die Annahme der Nichtexistenz der Zukunft und des ständigen Wachsens der Summe des Existierenden für das Verständnis der Termini »vergangen» und »gegenwärtig» wie auch der inneren Richtung der Zeitreihe keineswegs notwendig sei. Er meint: »we can and do gain an understanding of the meaning of earlier and later from the *data of immediate experience,* whilst past and present, so far as they are bound up with the intrinsic sense of time, can be defined in term of these elementary temporal relations» [1]. Diese Behauptung ist gerade in einem entscheidenden Punkt unzutreffend. Es ist zweifellos richtig, dass wir die zeitlichen Relationen der Aufeinanderfolge und der Gleichzeitigkeit unmittelbar erfahren können. Dies gibt auch Broad zu [2]. Auch darin hat Blake recht, dass die Termini »gegenwärtig» und »vergangen» sich durch die elementaren Termini »gleichzeitig» und »früher» definieren lassen. Was jedoch unbegreiflich erscheint, ist die Behauptung Blakes, dass die innere Richtung der Zeitreihe aus den Daten der unmittelbaren Erfahrung abgeleitet werden könne. Wird die Aufeinanderfolge von A und B erfahren, so wird zwar eine zeitliche Ordnung und auch eine gewisse Richtung erfahren, doch lässt sich aus dieser Erfahrung nicht folgern, dass die Richtung der Reihe eine innere sei. Sowohl Ereignisse, die objektiv gesehen aufeinander folgen, als auch Ereignisse, die objektiv gesehen gleichzeitig sind, können wir in der unmittelbaren Erfahrung als

[1] R. M. Blake, a. a. O., S. 420.

[2] Die Diskussion *Time and Change* in Arist. Soc. Suppl. Vol. VIII, 1928, S. 185.

sukzessiv erfahren; und die beiden Erfahrungen brauchen sich nicht voneinander zu unterscheiden. Nur im ersten Fall hat indessen die Reihe des Erfahrenen eine innere Richtung. Diese kann sonach aus dem unmittelbar Gegebenen nicht hergeleitet werden.

Dennoch braucht man, wie mir scheint, nicht zu den Annahmen Broads von der Nichtexistenz der Zukunft und des ständigen Wachsens der totalen Summe des Existierenden zu greifen, um die innere Richtung der Zeitreihe zu erklären. Ich glaube, dass eine Erklärung, d. h. eine objektive Verankerung, dieser inneren Richtung der Zeitreihe auch ohne Broads Annahmen gewonnen werden kann. Statt mit Broad zu sagen, dass »der Zeitpunkt t^2 später einfällt als t^1, wenn die totale Summe des Existierenden im Zeitpunkte t^2 die totale Summe des in t^1 Existierenden in sich schliesst und ausserdem noch etwas mehr», könnte man sich mit der Behauptung begnügen, dass der Zeitpunkt t^2 später sei als t^1, wenn die totale Summe des im Zeitpunkt t^2 Gegenwärtigen und Vergangenen die totale Summe des im Zeitpunkt t^1 Gegenwärtigen und Vergangenen in sich enthält und ausserdem noch etwas mehr. Die totale Summe des in den Zeitpunkten t und t^1 Existierenden könnte dabei als unverändert angesehen werden. Die Annahme des Wachsens der Summe des Existierenden würde dann überflüssig sein. —

Der zweite und entscheidende Vorteil der Broadschen Theorie soll darin bestehen, dass sie die Auflösung einer von McTaggart hervorgehobenen Zeitaporie ermöglicht. Wir gehen hierauf etwas näher ein.

McTaggart hat seine bekannte These von der Unwirklichkeit der Zeit durch folgende Überlegungen beweisen wollen: Er unterscheidet zwischen zwei möglichen zeitlichen Reihen von Ereignissen oder Zeitpunkten, der A-Reihe, die sich von der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft bewegt (E^1 vergangen, E^2 gegenwärtig, E^3 zukünftig . . .), und der B-Reihe, die aus einem »Vor-nach» von Ereignissen oder Zeitpunkten besteht (E^1 früher als E^2 früher als E^3 . . .). Er meint, dass die B-Reihe die A-Reihe voraussetze und zwar aus dem Grunde, weil die B-

Reihe als zeitlich die Veränderung voraussetzt, diese aber ohne die A-Reihe undenkbar sei. Ist nun die A-Reihe ein logisch widerspruchsvolles Gebilde, so müsse folgen, dass auch die B-Reihe widerspruchsvoll sei. Da es keine anderen zeitlichen Reihen gibt, folgt hieraus, dass das Existierende nicht zeitlich sein könne. Die logische Ungereimtheit, die McTaggart in der A-Reihe sieht, besteht nun in der Zeitaporie, auf die es uns hier ankommt. Sie lässt sich etwa folgendermassen formulieren: Die Bestimmungen »vergangen», »gegenwärtig» und »zukünftig», die die A-Reihe charakterisieren, verteilen sich auf die verschiedenen Ereignisse oder Augenblicke. Sie sind unvereinbar, kommen aber im Flusse der Zeit dennoch jedem Ereignis zu. Soll hier kein Widerspruch vorliegen, so muss gesagt werden, dass diese Prädikate einem Ereignis z u v e r s c h i e d e n e n Z e i t e n zukommen. Aber gerade der Versuch zu bestimmen, wann ein solches Prädikat, z. B. die Gegenwärtigkeit, einem Ereignis (zum Unterschied von den anderen) zukommt, führt zu Schwierigkeiten. Jedes Ereignis ist (einmal) gegenwärtig; wann ist das gegenwärtige Ereignis E (im Unterschied von E^1, E^2 usw.) gegenwärtig? Die Antwort lautet: »im Augenblick der Gegenwart». Aber auch jeder Augenblick ist (einmal) gegenwärtig; wann ist der hier gemeinte gegenwärtige Augenblick (zum Unterschied von anderen Augenblicken) gegenwärtig? Man kann nur antworten: »er ist eben *jetzt* gegenwärtig», d. h. in dem Augenblick der Gegenwart. Auch in bezug auf diesen Augenblick wiederholt sich die Frage: »wann ist er gegenwärtig?», und auch hier muss die Antwort lauten: »er ist gegenwärtig im Augenblick der Gegenwart», usw. Die Abgrenzung führt zu einem logisch ungereimten unendlichen Regress [1].

Diese Zeitaporie hat Broad zu der Konzeption der Nichtexistenz der Zukunft und des ständigen Wachsens der Summe des Existierenden geführt. Er sucht durch seine Theorie — wie er selbst ausdrücklich bemerkt [2] — die von McTaggart hervorgehobenen Schwierigkeiten zu überwinden.

[1] McTaggart, *The Nature of Existence*, II, Buch V, §§ 303 ff.

[2] In der oben angeführten Diskussion *Time and Change*, S. 188.

Bei der Beantwortung der Frage, wann das Ereignis E gegenwärtig sei, kann Broad auf die totale Summe des Existierenden hinweisen. E ist für ihn gegenwärtig, wenn die totale Summe des Existierenden nichts enthält, was auf E folgt. Durch diese Antwort ist auf einen objektiv bestimmten Zustand der Welt hingewiesen; die Antwort gibt aber auch die Bestimmung an, die diesen Zustand als einen gegenwärtigen kennzeichnet, die Bestimmung, dass ihm nichts nachfolgt. Auf diese Art lassen sich die Zeitattribute der Ereignisse durch die Beziehung auf bestimmte Weltzustände eindeutig festlegen. Auch wenn Broad von dem Wechsel der Zeitattribute in bezug auf die Zeitpunkte selbst (und nicht in bezug auf die Ereignisse) spricht, liegt dieselbe objektive Verankerung der Zeitreihe vor. Broad kann auf die Frage: »wann ist der Zeitpunkt t gegenwärtig?» die eindeutige Antwort geben, dass t gegenwärtig sei, wenn auf das Ereignis E, das im Zeitpunkt t vorliegt, nichts folgt. Durch diese Antwort ist auf einen einmaligen Weltzustand hingewiesen und die Gegenwart des Zeitpunktes t eindeutig von der Gegenwart anderer Zeitpunkte abgegrenzt [1].

Man muss sich jedoch klar machen, dass durch diese Abgrenzung die McTaggartsche Aporie nur dann als überwunden betrachtet werden kann, wenn man von folgender Voraussetzung ausgeht: Im Urteil »das Ereignis E ist gegenwärtig» oder »der Zeitpunkt t ist gegenwärtig» braucht die Kopula keine temporale

---

[1] McTaggart wendet gegen Broad ein, dass die Aporie sich auch auf Broads Standpunkte geltend machen müsse, da ja Broad die beiden unvereinbaren Zeitattribute »gegenwärtig» und »vergangen» zulasse und annehme, dass sie jedem Ereignis zukommen. Auch Broad müsse sagen, dass sie den Ereignissen in verschiedenen Zeitpunkten zukommen. Da aber die Zeitpunkte selbst sowohl vergangen als auch gegenwärtig sind, so müsse auch Broad in den nachgewiesenen Regress geraten (*The Nature of Existence* II, § 341). Der Einwand ist jedoch unberechtigt. Die Zeitattribute kommen einem Ereignis auch nach Broad in verschiedenen Zeitpunkten zu, aber der Hinweis auf diese Zeitpunkte ist seiner Theorie gemäss nicht notwendig für die Feststellung, wann ein Ereignis gegenwärtig oder vergangen sei. Diese Feststellung geschieht durch den Hinweis auf die Zustände der ständig wachsenden Totalität des Existierenden. Die Zeitpunkte selbst werden erst durch ihre Zuordnung zu den in bezug auf die Zeitattribute abgegrenzten Ereignissen festgelegt.

Bedeutung zu haben, sie kann unzeitlich sein wie etwa im Urteil »3 ist eine Primzahl». D. h. mit anderen Worten: das Urteil »E ist gegenwärtig» bedeutet nicht notwendig »E ist *jetzt* gegenwärtig». Macht man diese Voraussetzung nicht, fasst man also die Kopula als notwendig temporal (= »ist jetzt») auf, so machen sich die von McTaggart nachgewiesenen Schwierigkeiten wieder geltend. Denn setzt die Gegenwart von E ihrem Begriff nach voraus, dass E *jetzt* gegenwärtig ist (d. h. dass auf E *jetzt* kein anderes Ereignis folgt), so muss dieses »jetzt» näher abgegrenzt werden, und man verwickelt sich in die genannten Schwierigkeiten. Die Broadsche Theorie überwindet diese Schwierigkeiten nur dann, wenn der Sinn des Ausdrucks »E ist gegenwärtig» für Broad die Temporalisierung der Kopula nicht voraussetzt [1]. Dass Broad bei der Erklärung, wie E sowohl gegenwärtig als vergangen sein könne, auf die zeitliche Differenzierung der Kopula hinweist, widerstreitet selbstverständlich nicht dieser Tatsache. Die Annahme der Zeitdifferenzierung der Kopula besagt ja bei Broad nicht, dass die Kopula als »ist jetzt» zu deuten sei, sondern dass das Urteil »E ist gegenwärtig» nur zu einer durch die Beziehung auf einen bestimmten Weltzustand eindeutig abgegrenzten Zeit t wahr sei.

Auf dem Standpunkt, den wir eingenommen haben, ist eine objektive Verankerung der Zeitreihe, wie Broad sie vornimmt, nicht möglich. Objektiv liegen unserer Ansicht nach allein Ereignisse vor, die in der Beziehung des zeitlichen »Vor-nach» zu-

---

[1] In einer Späteren Schrift (*Examin. of McTaggarts Phil.* II, 1, S. 314 f.) hat Broad den Gedanken verfochten, dass die Kopula des Urteils »E ist gegenwärtig» notwendig temporal sei. Dabei macht er nicht mehr den Versuch, der McTaggartschen Aporie durch Hilfsannahmen zu entgehen, sondern meint, dass diese Aporie ein Scheinargument sei. Sie gehe von der unberechtigten Voraussetzung aus, dass jedes Urteil mit einer temporalen Kopula in ein Urteil mit einer nicht-temporalen Kopula und einem zeitlichen Prädikat übersetzt werden könne. — Wir können diesem Gedanken nicht zustimmen. Wird angenommen, dass das Urteil »E ist gegenwärtig» notwendig als »E ist jetzt gegenwärtig» zu deuten sei, so stösst man auf die Schwierigkeiten der Aporie, gleichgültig ob das »Jetzt» zum Prädikat oder zur Kopula gezählt wird. In beiden Fällen muss es abgegrenzt werden und diese Abgrenzung führt in beiden Fällen zu denselben Schwierigkeiten.

einander stehen. Eine Reihe, in der einige Glieder vergangen, andere gegenwärtig und wieder andere zukünftig sind, setzt mehr voraus als die blosse Relation »Vor-nach». Wir müssen die Voraussetzungen einer solchen Reihe erklären. Erst dann wird es möglich sein, den Sinn der Behauptung, dass E gegenwärtig ist, zu bestimmen.

Wir wollen ähnlich wie McTaggart, zwei Arten von Zeitreihen unterscheiden. Eine Reihe (Reihe 1) lässt sich dadurch bilden, dass wir den aufeinander folgenden Ereignissen verschiedene Zeitpunkte zuordnen. Objektiv gesehen, liegt eine Reihe von Ereignissen vor: E vor E^1 vor E^2 usw. Ordnen wir dem Ereignis E den Zeitpunkt t, dem Ereignis E^1 den Zeitpunkt t^1 usw. zu, wobei jedes Ereignis als gleichzeitig mit dem ihm zugeordneten Zeitpunkt anzusehen ist, so erhalten wir die Zeitreihe t vor t^1 vor t^2 usw. In dieser Reihe haben wir es allein mit einer Sukzession von Zeitpunkten zu tun. Keiner von ihnen ist als gegenwärtig, vergangen oder zukünftig angenommen. — Eine Reihe anderer Art (Reihe 2) lässt sich bilden, wenn man von einem Zeitpunkt der ersten Zeitreihe ausgeht und ihn als das »Jetzt» bezeichnet. Ist t^1 das »Jetzt», so ist t vergangen und t^2 zukünftig. Die Zeitreihe 1 ist hierdurch in verschiedene Teile, einen vergangenen, einen gegenwärtigen und einen zukünftigen, eingeteilt. Da jedes Glied der Reihe 1 zum »Jetzt» gewählt werden kann, lassen sich ebensoviel verschiedene Einteilungen der Reihe denken, als es Glieder in der Zeitreihe 1 gibt. (Hat die Zeitreihe einen Anfang und ein Ende und wird das erste oder das letze Glied der Zeitreihe 1 zum »Jetzt» gewählt, so fehlen vergangene bzw. zukünftige Glieder). Der Unterschied der so entstandenen Reihen vom Typus 2 ist also durch die Wahl des Jetzt-punktes abhängig.

Unsere Reihe 2 und auch das Anwendungsgebiet der Ausdrücke »jetzt», »vergangen», »zukünftig» sind sonach durch unsere Wahl bestimmt. Diese Wahl ist jedoch nicht willkürlich; sie ist tatsächlich bestimmten Regeln unterworfen. Die Ausdrücke »jetzt», »vergangen» und »zukünftig» haben, wie sie tatsächlich gebraucht werden, eine ganz bestimmte Denotation. Sie

sind zwar »systematisch mehrdeutig», d. h. ihre Denotation ist verschieden je nach dem Zusammenhang, in dem sie gebraucht werden; bestimmt man aber den Zusammenhang (den Platz im System), so ist die Denotation eindeutig. Die wichtige Frage ist nur die, wie dieser Platz im System zu bestimmen sei, ohne dass die McTaggartsche Aporie sich geltend macht.

Die Problemlage lässt sich auch folgendermassen formulieren: Der Ausdruck »gegenwärtig im Zeitpunkte t» bezieht sich auf eine bestimmte Klasse von Ereignissen, er bezeichnet sämtliche Ereignisse, denen der Zeitpunkt t zugeordnet ist. Er hat also eine eindeutige Denotation. Gewöhnlich gebraucht man indessen den kürzeren Ausdruck »gegenwärtig» schlechthin. Wie wir gesehen haben, muss dieser Ausdruck doch stets als gleichbedeutend mit dem Ausdruck »gegenwärtig in einem bestimmten Zeitpunkt t oder t^1 oder t^2 usw.» gesetzt werden. Das Problem besteht nun darin, wie diese Zeitdifferenzierung des Ausdrucks »gegenwärtig» durchzuführen sei. Bevor entschieden ist, ob es sich bei ihm um die Gegenwart im Zeitpunkt t oder im Zeitpunkt t^1 usw. handelt, ist seine Denotation nicht eindeutig abgegrenzt. Wann bedeutet »gegenwärtig» eben »gegenwärtig im Zeitpunkt t» (und nicht in anderen Zeitpunkten)? Auf diese Abgrenzung kommt es hier an. Gelingt sie in bezug auf den Ausdruck »gegenwärtig», so lässt sich auch die Denotation der Ausdrücke »vergangen» und »zukünftig» leicht abgrenzen, da sich diese Ausdrücke stets auf Ereignisse beziehen, die dem Gegenwärtigen vorangehen bzw. nachfolgen.

Gehen wir von einer Person P aus, und bezeichnen wir eine kurze (»augenblickliche») Sektion der Geschichte von P als p. p ist ein Ereignis, das zeitlich im Verhältnis zu allen anderen Ereignissen eindeutig bestimmt ist: es ist gleichzeitig mit einigen Ereignissen, früher als andere und später als noch andere. Nun verhält es sich so, dass alle mit p gleichzeitigen Ereignisse von p und anderen bewussten Wesen, die mit p gleichzeitig sind, bei natürlichem Sprachgebrauch als »gegenwärtig» oder »jetzt vorliegend» bezeichnet werden. Alle anderen Ereignisse sind dagegen für sie entweder vergangen oder zukünftig, je nachdem

sie den als gegenwärtig Bezeichneten vorangehen oder nachfolgen. Hierdurch sind die Voraussetzungen für die Bildung einer Zeitreihe mit vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Gliedern gegeben. Der Ausdruck »jetzt» oder »gegenwärtig» hat eine bestimmte Denotation. Er wird von p und anderen mit p gleichzeitigen Personen (besser: Phasen der Geschichte dieser Personen) zur Kennzeichnung von Ereignissen gebraucht, die mit p gleichzeitig sind. Nach dieser Deutung ist »jetzt» ein Wort, das in einem bestimmten Zusammenhang bestimmte Ereignisse oder den diesen Ereignissen zugeordneten Zeitpunkt denotiert. Irgendeine andere logische Funktion brauchte man dabei dem Ausdruck »jetzt» nicht zuzuschreiben. Aber auch d i e Deutung ist hier möglich, dass der Ausdruck »jetzt» oder »gegenwärtig», als von p gebraucht, auch eine Bestimmung konnotiert, die den denotierten Ereignissen gemeinsam ist, nämlich die Bestimmung »gleichzeitig mit p». Auf die Frage, welche von beiden Deutungen vorzuziehen ist, wie auch auf die Frage, was hier »Gleichzeitigkeit» bedeutet, ob eine undefinierbare Relationsbestimmung oder Zugehörigkeit zu ein und derselben Raumkonstellation oder noch etwas anderes, — auf diese Fragen wollen wir hier nicht eingehen.

Es geht aus dem Ausgeführten hervor, dass der Ausdruck »gegenwärtig» von einander verschiedene Ereignisse bezeichnet, wenn er von p und wenn er von einem Bewusstsein, das nicht mit p gleichzeitig ist, gebraucht wird. Wir sahen oben, dass Broad auf dem Standpunkt seiner Theorie die beiden Fragen: »wann ist ein Ereignis E gegenwärtig?» und »wann ist ein Zeitpunkt t gegenwärtig» eindeutig beantworten konnte, ohne sich in die Schwierigkeiten der McTaggartschen Zeitaporie zu verwickeln. E ist gegenwärtig — so meinte er —, wenn auf E nichts folgt, und t ist gegenwärtig, wenn auf ein Ereignis im Zeitpunkte t nichts folgt. Die Fragen lassen sich nun auch von unserem Standpunkte aus eindeutig beantworten. E wird von p als gegenwärtig bezeichnet, wenn E gleichzeitig mit p ist, und ein Zeitpunkt t wird von p als gegenwärtig bezeichnet, wenn er der Zeitpunkt für ein mit p gleichzeitiges Ereignis ist. Um zu wissen,

welche Ereignisse durch den Ausdruck »gegenwärtig» zu bezeichnen sind, muss man fragen: »gegenwärtig» für wen? oder »gegenwärtig» in welchem Zeitpunkt (der Reihe 1)? Nur der Ausdruck »gegenwärtig in einem bestimmten Zeitpunkt t» hat eine eindeutige Denotation.

Bei einer näheren Ausführung müsste unsere Theorie vor allem in folgenden zwei Punkten erläutert werden. Erstens ist es klar, dass unsere Annahme, p sei eine »augenblickliche» Sektion der Geschichte von P, bei genauerer Fassung zu den Problemen des zeitlichen Kontinuums führen muss. Zweitens wird die Sachlage auch dadurch erheblich kompliziert, dass der Ausdruck »jetzt» oder »gegenwärtig» gewöhnlich nicht etwas Momentanes, einen Zeitp u n k t, sondern eine gewisse Zeits t r e c k e, die »unmittelbar erlebte Gegenwart» (»specious present»), bei der eine Aufeinaderfolge von Gliedern unterschieden werden kann, denotiert. Auf diese beiden Probleme können wir im Rahmen dieser Arbeit nicht eingehen. Die Komplikationen, zu denen sie führen, sind jedoch für die Stellungnahme zu der McTaggartschen Aporie, auf die es uns hier in erster Linie ankommt, von keiner entscheidenden Bedeutung.

Man hat behauptet, dass eine Deutung der hier vorgeschlagenen Art den Aporien des »Jetzt» nicht entgeht. So schreibt Adolf Phalén: »Das 'Jetzt' wird oft als etwas Subjektives in dem Sinne aufgefasst, dass es sich auf 'mich' beziehen soll. Wie das räumlich Gegenwärtige das ist, was meinen Körper zunächst umgibt, so soll das Jetzt das mit mir Gleichzeitige sein. . . . Das beim 'Jetzt' Vorgestellte kann jedoch nicht so bestimmt werden. Entweder ist das unter 'mir' Vorgestellte etwas in gewissem Grade Fortdauerndes, oder es werden damit in gewissem Sinne verschiedene aufeinander folgende Inhalte bezeichnet. In jedem Falle ist dann doch auch etwas Vergangenes als gleichzeitig mit 'mir' zu bestimmen» [1]. Dieser Einwand trifft jedoch nicht unsere Theorie. Er hat nur Gültigkeit, wenn man bei der Bestimmung der Denotation des Ausdrucks »jetzt» von der Person P und

[1] A. Phalén, *Über die Relativität der Raum- und Zeitbestimmungen*, 1922, S. 124 f.

nicht von p als einer »augenblicklichen» Sektion dieser Person ausgeht. Für P ist das Ereignis E sowohl gegenwärtig als auch vergangen. Anders für p. p bezeichnet keine aufeinaderfolgenden »Inhalte», sondern eben nur e i n e n solchen Inhalt; p ist zeitlich eindeutig bestimmt. Wenn p gegenwärtig ist, d. h. in dem Zeitpunkt, der von p als »jetzt» bezeichnet wird — und dies ist nur *ein* Zeitpunkt — wird jedes Ereignis von p eindeutig entweder als vergangen, gegenwärtig oder zukünftig bezeichnet. Diese Ausdrücke, die, von p angewendet, eben »vergangen im Zeitpunkt t», »gegenwärtig im Zeitpunkt t» und »zukünftig im Zeitpunkt t» bedeuten, haben eine eindeutige Denotation. Die von Phalén hervorgehobene Schwierigkeit macht sich nicht geltend, da t hier eindeutig im Verhältnis zu p bestimmt und p seinerseits im Verhältnis zu allen Ereignissen zeitlich abgegrenzt ist. Bei der Angabe von p ist der Gedanke an ein »Jetzt» gar nicht vorausgesetzt.

Es ist der Versuch gemacht worden, das »Jetzt» durch die Gleichzeitigkeit mit etwas unmittelbar Gegebenem (mit »Diesem») zu bestimmen. Bertrand Russell schlägt die Definition vor: »'now' means 'simultaneous with this'» [1]. Unter 'this' ist dabei ein Sinnesdatum zu verstehen, d. h. etwas in einer Empfindung des Subjektes, das das Wort »now» ausspricht, Empfundenes. Dadurch ist 'this' eindeutig festgelegt und von den Gegenständen einer Erinnerung oder anderer Bewusstseinsakte abgegrenzt. Ähnlich wird das Gegenwärtige auch von R. B. Braithwaite in der schon erwähnten Diskussion *Time and Change* bestimmt. Das Urteil »A ist gegenwärtig» bedeutet nach ihm, dass A gleichzeitig mit irgendeinem Ereignis ist, das für mich, den Urteilenden, unmittelbar gegeben ist (»with which I am immediately acquainted»)[2]. Diese Deutung scheint mir die Sachlage unnötig zu komplizieren, indem sie den Begriff der unmittelbaren Erfahrung heranzieht. Sie setzt auch voraus, dass wir etwas Vergangenes gar nicht, oder auf jeden Fall nicht auf dieselbe Art wie das Gegenwärtige, unmittelbar erfahren können, was jedoch

---

[1] B. Russel, *On the Experience of Time* in *The Monist* B. 25, 1915, S. 220 f.

[2] *Time and Change,* S. 166 f.

zweifelhaft ist. Ferner wird bei dieser Bestimmung des »Jetzt« natürlich das »Jetzt« für die gerade erfahrende Person, und zwar für diese Person während ihrer Erfahrung, festgelegt, d. h. mit unserer Symbolik nicht für P, sondern für p. Denn nur so erhält das »Jetzt« eine eindeutige Denotation. Für P ist »dies« oder das »unmittelbar Erfahrene« systematisch mehrdeutig. Es erscheint deswegen einfacher zu sagen, das »Jetzt« denotiere für p das mit p Gleichzeitige.

Eine Variante der soeben angeführten Deutungen des »Jetzt« liegt vor, wenn die Bedeutung des Gegenwärtigen als dasjenige bestimmt wird, das mit dem Aussagen des Wortes »jetzt« oder mit dem Aussagen des Satzes, in dem das Wort »jetzt« vorkommt, gleichzeitig ist. In diesem Sinne gibt Broad die soeben angeführte Theorie von Braithwaite wieder. Die Theorie soll besagen: sehe ich zum Fenster hinaus und urteile »es regnet jetzt«, so will ich die Gleichzeitigkeit zwischen dem Fallen des Regens und meinem Urteil feststellen. Dieses Urteil als ein einzelnes Ereignis unterscheidet sich von seinen Wiederholungen dadurch, dass es allein von mir und meinen Hörern bei dieser Gelegenheit unmittelbar erfahren wird. — Ein einfacher Einwand gegen diesen Gedanken scheint mir der zu sein, dass das Urteil »es regnet jetzt« einen bestimmten Sinn hat, auch wenn es nicht ausgesprochen, sondern nur gedacht wird. Die Deutung des »Jetzt« erfordert also einen Zusatz: das Urteil »es regnet jetzt« bedeutet »der Regen fällt gleichzeitig mit meinem bei der betreffenden Gelegenheit ausgesprochenen Urteil bzw. mit meinem Gedanken, dass es regnet«. Es ist jedoch sehr viel einfacher, ein ausgesprochenes Urteil als einen einzelnen Gegenstand (diesen bestimmten Lautkomplex), der von anderen ähnlichen Gegenständen unterschieden ist, zu fassen, als einen Gedanken. Denke ich bei zwei Gelegenheiten den Gedanken »es regnet jetzt«, so kann man hier zwischen z w e i Gedanken nur durch die Referenz auf zwei verschiedene Zustände des Ich (auf p und p^1) unterscheiden. »Gleichzeitig mit dem ersten Gedanken« heisst dann »gleichzeitig mit dem Gedanken von p« und »gleichzeitig mit dem zweiten Gedanken« heisst »gleichzeitig mit dem

Gedanken von p[1]». Man ersieht hieraus, dass unsere Theorie, die die Denotation des von p ausgesprochenen oder gedachten »Jetzt» als das mit p Gleichzeitige angibt, einen kürzeren Weg einschlägt.

Gemeinsam für die hier erwähnten Theorien ist der Gedanke, dass die Zeitreihe 1 unabhängig von der Unterscheidung zwischen Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem einen bestimmten Sinn hat, ferner, dass diese Unterscheidung systematisch mehrdeutig ist und dass die Denotation der Ausdrücke »vergangen», »gegenwärtig» und »zukünftig», nur dadurch eindeutig festgelegt werden kann, dass diese Ausdrücke relativiert werden, d. h. als »vergangen im Verhältnis zu etwas, z. B. zu p», »gegenwärtig im Verhältnis zu p» und »zukünftig im Verhältnis zu p» gefasst werden. Durch diese Festlegung entgeht man der McTaggartschen Aporie.

Broad gibt in der Diskussion mit Braithwaite zu, dass die Lösung der McTaggartschen Aporie in der von Braithwaite vorgeschlagenen Art annehmbar sei [1]. Er meint indessen, dass die Grundeinstellung, zu der sich Braithwaite bekennt und die mit der hier verfochtenen übereinstimmt, etwas Wesentliches bei der Zeit unbeachtet lasse. Diese Einstellung setzte — wie Broad sich einmal ausdrückt [2] — voraus, »dass alle Ereignisse, vergangene, gegenwärtige und zukünftige, in irgend einem Sinne 'koexistieren' und zeitlos oder ewig in bestimmten Beziehungen des zeitlichen Vorangehens zueinander stehen». Diese Einstellung werde dem Begriff des Entstehens nicht gerecht. Das Entstehen bezeichnet in der Schrift *Scientific Thought* eine besondere Art der Veränderung, die den beiden anderen bis jetzt behandelten zugrunde liegen soll.

c. Wir betrachten zum Schluss Broads *Lehre vom Entstehen.* Zu dieser Lehre gehören die beiden schon berührten Thesen Broads von dem ständigen Wachsen der Totalität des Existierenden und von der Nichtexistenz der Zukunft. Es gehört jedoch zu ihr auch noch etwas mehr, nämlich die These von der Irreduzibilität des Entstehens. Diese wichtigen Thesen Broads, durch

[1] *Time and Change*, S. 187.

[2] *Examin. of McTaggart's Phil.*, II, 1, S. 307.

die seine Theorie mehrere Berührungspunkte mit der Zeitlehre Bergsons aufweist, können im Rahmen unserer Arbeit nicht ausführlicher diskutiert werden. Nur einige Bemerkungen sollen unsere Betrachtungen abschliessen.

Wir werfen zuerst die Frage auf, welche Gründe Broad für die These der Nichtexistenz des Zukünftigen oder der Zukunft anführt, abgesehen von dem im Vorstehenden analysierten und als nicht bindend abgelehnten indirekten Beweis, nach dem durch diese These allein die McTaggartsche Aporie überwunden werden könne.

In einer wichtigen Hinsicht stimmt diese These Broads mit der Vorstellungsart des natürlichen, vorwissenschaftlichen und philosophisch nicht reflektierenden Bewusstseins (des »Commonsense») überein. Es ist ein für diese Denkart geläufiger Gedanke, dass das Zukünftige nicht (d. h. noch nicht) existiert. Dass dieser Gedanke der vorwissenschaftlichen Einstellung eigen ist, kann jedoch für die Theorienbildung Broads von keinem Belang sein. Für diese Einstellung hat auch das Vergangene keine Existenz: es hat existiert, existiert aber nicht mehr. Das Existierende wird mit dem »Jetzt», dem Gegenwärtigen in Zusammenhang gebracht. Diese Vorstellungsart verwirft Broad ohne weiteres. Das Vergangene existiert seiner Theorie gemäss ganz ebenso wie das Gegenwärtige. Wie wenig Bedeutung Broad Ansichten des vorwissenschaftlichen Bewusstsein zumisst, geht übrigens sehr deutlich auch aus seiner Behauptung hervor, dass »jede den Tatsachen angemessene Theorie sicher die natürliche Denkart stutzig machen müsse» [1].

Die Annahme der Nichtexistenz des Zukünftigen kann natürlich auch nicht in der Definition des Gegenwärigen begründet sein. Broad definiert, wie wir gesehen haben, das gegenwärtige Ereignis als ein Ereignis, dem kein anderes nachfolgt. Aus dieser Definition folgt zwar, dass das Zukünftige, von dem man annimmt, dass es auf das Gegenwärtige folgt, Nichts sei (68). Es ist jedoch offenbar, dass die These der Nichtexistenz des Zu-

---

[1] Broad, *The Mind and its Place in Nature*, 1937, S. 186.

künftigen nicht auf diese Art hergeleitet werden kann. Die Broadsche Definition des Gegenwärtigen setzt vielmehr diese These schon voraus. Ohne diese Voraussetzung könnte das gegenwärtige Ereignis nicht als ein Ereignis, auf das Nichts folgt, definiert werden.

Eine Überlegung, die nach Broad für die genannte These spricht, ist die folgende: »Wenn das Zukünftige existiert und denjenigen Teil des Existierenden bildet, der auf das Gegenwärtige folgt, so ist es sehr schwer zu verstehen, warum es einem gegenwärtigen Erkenntnisakt versagt ist, ein im Verhältnis zu ihm späteres Ereignis zu erfassen, gerade so wie er ein im Verhältnis zu ihm früheres Ereignis zu erfassen vermag». Hätte das Zukünftige Existenz, so wäre zu erwarten, dass wir eine unmittelbare Erkenntnis des Zukünftigen besässen. Dies sei jedoch nicht der Fall (78). Dass diese Überlegung kein starkes Argument für die These ist, liegt auf der Hand. Es kann nicht als natürlicher angesehen werden, ein gewisses Erkenntnisvermögen zu besitzen, als es nicht zu besitzen. Nichts Unnatürliches liegt in der Annahme, dass das Zukünftige, obgleich existierend, uns verborgen ist. Daraus, dass wir keine unmittelbare Erkenntnis des Zukünftigen besitzen, folgt jedenfalls nicht, dass das Existierende so beschaffen sein muss, dass es logisch unmöglich sei, eine solche Erkenntnis anzunehmen. Nur eine solche Konsequenz könnte indessen als Beweis für die Broadsche These dienen. Übrigens ist die Behauptung, dass es keine unmittelbare Antizipation des Zukünftigen gibt, unbegründet. Gewisse psychische Erscheinungen, wie Vorahnungen u. drgl., lassen sich möglicherweise am einfachsten gerade als solche unmittelbare Erfassungen des Zukünftigen deuten.

Es liegt also kein bündiges Argument für die Broadsche These der Nichtexistenz der Zukunft vor. Man stösst ferner auch auf wesentliche Schwierigkeiten, wenn man versucht, diese These mit einem anderen zentralen Gedanken bei Broad zu vereinigen. Broad nimmt die Fortdauer des Existierenden an: was einmal enstanden ist, besteht für immer (81 f.). Wie dieser Gedanke mit der Annahme der Nichtexistenz der Zukunft in Einklang

gebracht werden soll, ist schwer zu verstehen. Die »persistence for ever» besagt wohl etwas mehr, als dass ein vergangenes oder gegenwärtiges Ereignis in der Vergangenheit oder jetzt existiert; sie soll doch wohl auch besagen, dass das Ereignis auch in aller Zukunft existieren wird. Im beliebigen zukünftigen Augenblick wird die totale Summe des Existierenden die jetzt entstandenen Ereignisse enthalten — das muss der Sinn des ewigen Bestehens der entstandenen Ereignisse sein. Diese Annahme in bezug auf die Zukunft ist sonach ein wesentlicher Teil der Broadschen Theorie selbst. Soll sie als wahr angesehen werden, so muss sie sich auf eine zukünftige Tatsache beziehen. Dies verbietet indessen die These von der Nichtexistenz des Zukünftigen.

Kann die These von der Nichtexistenz der Zukunft nicht aufrecht erhalten werden, so fällt natürlich auch die These von dem ständigen Wachsen der Totalität des Existierenden, die ja jene These voraussetzt.

Was schliesslich die These von der Irreduzibilität des Entstehens betrifft, so sei folgendes bemerkt: Auf dem von uns gewählten Standpunkte kann ein Urteil über das Entstehen von A, z. B. »A gelangt im Zeitpunkte t^1 zur Existenz» auf zwei Urteile zurückgeführt werden: »A ist gegenwärtig im Zeitpunkt t^1» und »A ist nicht gegenwärtig in dem Zeitpunkt, der dem Zeitpunkt t^1 unmittelbar vorangeht». Dass A im Zeitpunkt t^1 zu existieren beginnt, ist eine Aussage, die das Gegenwärtige zu zwei unmittelbar aufeinander folgenden Augenblicken t und t^1 vergleicht, wobei festgestellt wird, dass A in das im Augenblick t^1 Gegenwärtige eingeht; in das im Augenblick t Gegenwärtige dagegen nicht. Auf diese Art lassen sich alle Tatsachen beschreiben, die vorliegen, wenn von der Entstehung von A als einem »Übergang vom Nichtsein zum Sein» oder als einer »Genese» die Rede ist. — Man könnte nun versucht sein, den Satz »A gelangt im Augenblick t^1 zur Existenz» auch auf dem Standpunkte Broads in analoger Weise auf zwei Urteile zurückzuführen, und zwar auf zwei Urteile über das Existierende. Der Satz besagt, so könnte man meinen, dass A in der totalen Summe des im Zeitpunkt t^1 Existierenden enthalten sei, und dass A in der totalen Summe des im

Zeitpunkt t Existierenden nicht enthalten sei. Bei dieser Deutung wären die beiden Broadschen Thesen der Nichtexistenz des Zukünftigen und des ständigen Wachsens der Totalität des Existierenden angenommen, die These von der Irreduzibilität des Entstehens dagegen nicht. Die Deutung verfehlt jedoch offenbar die Grundintention der Broadschen Theorie. Die soeben angeführte Erklärung des Satzes gibt nach Broad nicht die Bedeutung des Entstehens an, sondern nur den Sinn der Aufeinanderfolge von t und t^1. Dass t^1 auf t folgt, besagt für Broad eben, dass das im Zeitpunkte t^1 Existierende etwas enthält, was in dem im Zeitpunkte t Existierenden nicht enthalten ist. Das Entstehen kann nun nicht auf eine Folge von Ereignissen oder Zeitpunkten zurückgeführt werden, denn eine solche Folge setzt nach Broad ihrem Begriffe nach voraus, dass das eine Ereignis oder der eine Zeitpunkt nach dem anderen entsteht. Das Entstehen ist nach Broad irreduzibel.

Es ist jedoch schwer einzusehen, dass die Annahme dieses Irreduziblen für die Erklärung irgendwelcher Tatsachen notwendig sei. Broad beruft sich letzten Endes auf die unmittelbare »Einsicht» (»inspection»). Bei der Reflexion über die Natur des Entstehens leuchte es unmittelbar ein, dass das Entstehen sich nicht auf die beiden anderen Arten der Veränderung zurückführen lasse (68). Es fragt sich indessen, was der eigentliche Gegenstand dieser »Einsicht» ist. Broad meint wohl, dass sie sich auf die Tatsachen, die als das »Entstehen» bezeichnet werden, richte. Es ist jedoch sehr leicht, die Reflexion über gewisse Tatsachen mit der Reflexion über die A u s l e g u n g d i e s e r T a t s a c h e n, wie sie schon von der vorwissenschaftlichen Denkart vorgenommen wird, zu verwechseln. Es ist möglich, dass die »Einsicht», auf die Broad sich beruft, ihm nicht die Natur des Entstehens offenbart, sondern gewisse Gedanken, die wir uns vor jeder wissenschaftlichen Reflexion über das Entstehen machen. Die Annahme der Nichtexistenz des noch nicht Entstandenen, auf die Broad in diesem Zusammenhang hinweist, ist gerade etwas für die vorwissenschaftliche Denkweise Kennzeichnendes. Beschäftigt sich die »inspection» mit der Feststellung dieser Denk-

weise, so kann sie für die Frage, ob die These der Irreduzibilität des Entstehens den Tatsachen entspricht, von keinem Belang sein. Von der Denkweise des vorwissenschaftlichen Bewusstseins kann auf die Natur des tatsächlich Vorliegenden nicht geschlossen werden.

Analyse des Wirklichkeitsbegriffs (II).

Von

Folke Leander.

11) *Die Philosophie formuliert das Kategoriensystem des historischen Berichtes.* »Dichtung» und »Wahrnehmung» sind zwei Kategorien des Typus, der hier diskutiert werden soll. Wer eine Reiseschilderung schreibt, kann natürlich auch von seinen Wünschen und Phantasien während der Reise erzählen, muss aber dann dem Leser deutlich machen, welchen Platz die betreffenden Auslegungen in seinem Bericht einnehmen oder unter welche Kategorie sie fallen, ob unter die der Wahrnehmungen oder der Phantasien. An den beiden Beispielen, deren ich mich oben bedient habe, habe ich dieses kategoriale Moment in einem besonderen Vordersatz formuliert: »Ich verhalte mich wahrnehmend und sehe . . .» »Ich verhalte mich phantasierend und sehe . . .». Oft geht es deutlich aus dem Zusammenhang hervor, in welche Kategorie das Berichtete fällt, so dass es nicht ausdrücklich gesagt zu werden braucht. Es gibt jedoch ausser den beiden genannten viele andere Kategorien. Will man zu einem historischen Kategoriensystem kommen, muss man sich fragen, was notwendig zu aller menschlichen Erfahrung gehört und nicht weggedacht werden kann; denn dasselbe muss dann auch in allen Berichten enthalten sein, in denen diese Erfahrung geschildert wird. Wahrnehmung muss in aller menschlichen Erfahrung vorhanden sein, während dagegen die Worte »Sehen», »Hören» und »Riechen» Spezifikationen angeben, deren jede für sich weggedacht werden kann. Ein Blinder sieht nichts, ein Tauber

hört nicht, obwohl natürlich beide wahrnehmen. Wir können uns denkende Wesen mit ganz anderen Sinnen als den unseren denken, weshalb alle die genannten Spezifikationen von der Kategorie der Wahrnehmung zufällig und »empirisch» sind. Die Worte »ich», »hier» und »jetzt» haben dagegen deutlich kategorialen Status, ebenso wie »Situation», »Erlebnis», »Anschauung» (in der weiten Bedeutung des Wortes, die sich nicht nur auf den Gesichtssinn bezieht), »Erinnerung», »Vergangenheit», »Zukunft», (Anschauungs-) »Raum» und (erlebte) »Zeit», »Gemeinschaft», »Sprache», »Mitteilung», »Schönheit», »Impuls» (und dessen Synonyme: Begehren, Wunsch etc.), »Wille», »Handlung», »Egoismus», »Pflicht», »Selbstüberwindung», »Absicht», »Denken», »Kalkulieren», »Prädiktion», »Ordnung». Die Liste kann durch Synonyme, Unterabteilungen und Überabteilungen verlängert werden, aber es ist natürlich nicht meine Absicht, hier ein philosophisches System aufzubauen; ich will nur die Methode klarlegen, durch die Kategorien festgestellt werden. Diese Begriffe müssen in allen Berichten enthalten sein, obwohl natürlich die Worte nicht darin vorzukommen brauchen. Eine primitivere Sprache kann Worte für »sehen» und »hören», aber nicht für »wahrnehmen» haben. Aber auch wenn die Kategorien nur mit enthalten sind in den empirischen Spezifikationen, sind sie nichtsdestoweniger notwendige Momente der Sprache. Da sie ausserdem zweifellos zusammenhängen, so dass keine von ihnen für sich gedacht werden kann, ohne dass man alle die anderen mitdenkt, müssen sie alle implicite in jedem Bericht enthalten sein.

12) *Die philosophischen (kategorialen) Begriffe sind nicht-prädiktiv.* Wenn ein prädiktiver Begriff auf etwas Konkretes angewandt wird, wird damit eine Voraussage gemacht über das, was in der Zukunft in Zusammenhang mit dem also Klassifizierten geschehen wird. Eine Hypothese wird aufgestellt, die durch das, was in der Zukunft geschieht, verifiziert oder falsifiziert wird. Die kategorialen Begriffe, die angewendet werden, um die Situationen zu beschreiben, *innerhalb* derer alle Prädiktionen stattfinden, sind jedoch nicht selbst prädiktiv und darum jenseits aller Verifikation. Worte wie »ich», »hier», und »jetzt», »Situa-

tion» sagen nichts Hypothetisches über das aus, worauf sie angewandt werden; sie sind, wenn man so will, rein deiktisch. Wenn es sich darum handelt festzustellen, von welcher Art ein bestimmter Akt ist — ob er z. B. ein wirklicher Denkakt oder nur sprachliches Geplapper ist — sind natürlich Irrtümer möglich, aber das Kriterium ist doch das Evidenzgefühl und nicht zukünftige Verifikationshandlungen. Ein Fehler, der sich vielleicht in eine mathematische Denkoperation eingeschlichen hat, wird durch Wiederholung der Operation ausgemerzt; und wenn man das Evidenzgefühl nicht als Kriterium zulassen würde, wozu sollten dann noch so viele Kontrollrechnungen dienen, die sich ja auch ihrerseits auf nichts anderes stützen können? Wenn das Evidenzgefühl als Kriterium nicht anerkannt wird, würden wir nicht einmal über die analytischen Wahrheiten die apriorische Gewissheit haben, die selbst die logischen Positivisten voraussetzen. Und noch weniger würden wir etwas verifizieren können, da wir ja kein anderes Kriterium als das Evidenzgefühl haben, dass der Verifikationsakt richtig ausgeführt ist. Denn wollen wir verifizieren, dass unsere Verifikationen richtig ausgeführt sind, so tritt wiederum der Zweifel an der Richtigkeit der neuen Verifikationen auf, und so fort ins Unendliche. In Wirklichkeit ist das Evidenzgefühl — das unmittelbare Bewusstsein von der Art dessen, was wir tun — das Kriterium bei jedem Schritt, den wir in der Welt des Denkens tun. Man muss ein logisches Gewissen ebenso gut wie ein ethisches und ein ästhetisches anerkennen. Hier ist jedoch nicht der Ort, diesen Punkt eingehender zu diskutieren.

Statt dessen begnüge ich mich damit, absolut unzweifelhafte Fälle von philosophischen nicht-prädiktiven Begriffen aufzuzeigen. Es genügt jedoch in der Tat, *einen* solchen Begriff aufzuzeigen, damit sich ein Standpunkt wie z. B. der von C. I. Lewis als unhaltbar erweist; denn nach seiner pragmatischen Logik sind alle Begriffe ihrer Natur nach prädiktiv. Ich will einen Begriff wählen, der bei Lewis selbst eine grosse Rolle spielt, den Begriff *Quale.* Damit meint er unmittelbar wahrgenommene Qualitäten — »furchtbar», »kalt», »sauer», »rot», etc. — nicht als

Normaleigenschaften von Dingen sondern als im Augenblick wahrgenommene Züge des Erfahrungsmaterials. Es sind universelle Züge, insofern dasselbe Quale bei verschiedenen Gelegenheiten und in verschiedenen Zusammenhängen wahrgenommen werden kann. Mit dem Worte Quale bezeichnet Lewis also etwas, das in aller menschlichen Erfahrung mit enthalten ist — Quale ist demnach nach meiner Terminologie ein kategorialer Begriff — aber worin meint er wohl, dass die prädiktive Beziehung dieses Begriffs liegen sollte? Wenn ich über etwas Wahrgenommenes äussere, dass es ein Quale ist, so sage ich ja nichts voraus. Wenn also der Begriff Quale nicht in Lewis' eigene Begriffstheorie passt, ist damit das Eis gebrochen, und eine generelle Prüfung erweist sich als notwendig. Eine solche Prüfung führt zu der Einsicht, dass die philosophischen Begriffe überhaupt nicht-prädiktiv sind. Wie sollten sie auch sonst als die Kategorien des historischen Berichtes fungieren können, da ja dieser — wie oben gezeigt wurde — unhypothetisch gewiss ist?

13) *Das Wirklichkeitsurteil im Imperfekt: die absolute Gewissheit der Erinnerung.* Natürlich kann man die Erinnerung verifizieren. Aber in diesen Verifikationsprozessen wird wieder die Erinnerung in dem Sinne vorausgesetzt, dass sie unmöglich wären, wenn man von Augenblick zu Augenblick vergässe, was man unmittelbar vorher getan hat. Nehmen wir an, dass ein Naturwissenschaftler gerade die Verifikation einer Hypothese durchgeführt hat, sich nun von seinen Versuchsanordnungen abwendet und das Resultat berichtet — um unmittelbar dem Einwand zu begegnen: »Wie wissen Sie denn das?» Er antwortet: »Ich erinnere mich daran. Ich habe es ja soeben mit meinen eigenen Augen gesehen.» Er verlässt sich also auf seine Erinnerung und stützt sich auf ihre Autorität. In den meisten Fällen kann das Experiment wiederholt werden, aber die Situation bleibt dann genau dieselbe. In jedem Verifikationsprozess muss man sich von Augenblick zu Augenblick darüber gewiss sein, was man unmittelbar vorher getan hat, denn sonst würde sich nur ein unzusammenhängendes Chaos ergeben. Das gilt auch für die

Prozesse, durch die die Erinnerung verifiziert wird, und die sich also selbst auf die Autorität der Erinnerung stützen.

Wer einer Symphonie lauscht, erkennt mit absoluter Gewissheit ein Motiv wieder, das die Symphonie einleitete, wenn es dann wieder aufgenommen und variiert wird. Er würde nämlich das, was jetzt gespielt wird, nicht verstehen, wenn nicht das Vorhergehende das gewesen wäre, was es gewesen ist. Die Erinnerung ist hier absolut und untrüglich gewiss, ebenso gewiss wie die Erinnerung von Augenblick zu Augenblick während des Verifikationsprozesses. In beiden Fällen lebt das Vergangene im Jetzt und gibt diesem Sinn.

Die Beobachtung der Gestaltpsychologen, dass eine Melodie als eine Ganzheit aufgefasst werden muss, hängt aufs engste mit dem zusammen, was hier über die Gewissheit der Erinnerung gesagt worden ist [1].

Nun stellt sich die Frage: wie weit zurück in die Zeit kann sich diese Form von Erinnerungsgewissheit erstrecken? Ich glaube zeigen zu können, dass die Gewissheit keineswegs auf die Erinnerung von Augenblick zu Augenblick begrenzt ist, sondern dass sie in gewisser Beziehung in die frühe Kinderzeit eines jeden Menschen zurückreicht. Wenn sich hinsichtlich der Erinnerung Zweifel einstellen, so betrifft das niemals die grossen Züge unserer Vergangenheit, sondern diese oder jene Einzelheiten. Ich weiss mit absoluter Gewissheit, dass ich einmal das Abiturientenexamen gemacht habe, aber bezüglich des Datums ebenso wie einer Reihe anderer Umstände bin ich unsicher. Gewisse Erinnerungsbilder kann ich nicht sicher lokalisieren, vielleicht gehören sie in einen ganz anderen Zusammenhang. Aber wenn ich nicht ein humanistisches Gymnasium absolviert hätte, würde ich in diesem Augenblick mir selbst ein absolutes Mysterium sein. Kein positivistischer Erinnerungsskeptizismus kann den mindesten Zweifel in mir erregen, dass ich Tegnérs »Das Ewige» gelesen habe — mir klingen dessen Strophen ja im Kopfe — oder dass ich einmal das Latein gelernt habe, das ich immer noch leidlich

[1] Dr. Manfred Moritz macht mich darauf aufmerksam, wie diese gestaltpsychologische Auffassung zu meiner Argumentierung passt.

kann. Hier ist es sinnlos, von nie endgültig verifizierbaren Hypothesen zu reden. Auch kann kein Skeptiker mich darüber unsicher machen, dass ich James und Dewey und Cassirer und Croce gelesen habe. Auch die Aufeinanderfolge all dieser Tatsachen ist in grossen Zügen absolut gewiss, so unsicher die Einzelheiten auch sein mögen. Denn wenn dies nicht im Grossen und Ganzen so gewesen wäre, wie ich es erinnere, wäre ich mir selbst das unergründlichste aller Mysterien. Das Gegenwärtige enthält das Vergangene in sich und kann nur als Produkt dieses Vergangenen verstanden werden. Da die Gegenwart ist, was sie ist, muss auch die Vergangenheit von entsprechend bestimmter Natur gewesen sein. Es verhält sich hier ebenso wie bei der Symphonie: die Gewissheit über das Vergangene ist absolut. Über das Ganzheitsbild unserer Vergangenheit können wir das apriorisch gewisse Wirklichkeitsurteil fällen: »So muss es gewesen sein.»

14) *Die Gewissheit der Geschichte.* Dasselbe Prinzip kann über die persönlichen Erinnerungen hinaus auf die Geschichte überhaupt ausgedehnt werden. Wir würden uns selbst vollkommen unbegreiflich sein, wenn es kein Mittelalter und keine Aufklärung gegeben hätte, aus dem einfachen Grunde, weil Mittelalter und Aufklärung noch in unserer modernen Welt lebendig sind. Und wir wissen weiter mit Gewissheit, dass die Aufklärung nach dem Mittelalter gekommen sein muss, weil sie ihrem Wesen nach eine Reaktion gegen mittelalterliche Institutionen und Denkweisen ist. Ein gebildeter Schwede kann sich nicht selbst verstehen, ohne Tegnér und seine Zeit zu verstehen, weil diese in ihm leben und ihn zu dem machen, was er ist. Und er kann Tegnér und seine Zeit nicht verstehen, ohne die Reaktion gegen die Aufklärung und den französischen Klassizismus zu verstehen, die damals die Gemüter beherrschte. So kann die Kette zurückverfolgt werden, und kein Glied in ihr ist überflüssig. Zuletzt ist das Kriterium für die Richtigkeit eines Ganzheitsbildes der Vergangenheit dessen Vermögen, uns uns selber zu erklären — sein Zusammenklang mit unserer lebenden Vergangenheit.

Wenn ich den Ausdruck »lebende Vergangenheit» einführe, so bin ich sicher, dass viele positivistisch eingestellte Leser diese

Wendung nicht mitmachen werden. Aber gerade an diese Positivisten möchte ich einige Worte richten. Es ist wohl ein Faktum, über das wir alle einig sein können, dass jeder von uns ein Produkt aller seiner früheren Erlebnisse, vom Mutterschoss und der Wiege an, ist. Unsere Antipathien und Sympathien, unsere Assoziationen und alles andere hängen durch tausend Fäden mit unserem früheren Leben zusammen. Und wenn unser früheres Leben nicht gewesen wäre, was es gewesen ist, würden wir selbst andere Menschen sein. Das, vermute ich, kann kein Positivist leugnen. Aber wenn man von der lebenden Vergangenheit redet, so meint man gerade dies. Wir tragen das Vergangene nicht nur in den sogenannten Erinnerungen mit uns. Jeder von uns hat ausserdem seine Gewohnheiten, die ihm die Vergangenheit hinterlassen hat, und die Gewohnheiten sind gerade die Fortdauer der Vergangenheit in der Gegenwart. Rein physiologisch würde der Organismus nicht sein, was er ist, wenn nicht seine früheren Schicksale gewesen wären, was sie waren. Kein positives Faktum ist unabweislicher und unwiderlegbarer als die lebende Vergangenheit. Wir wollen den Gedanken weiter denken. Keiner von uns würde das sein, was er ist, wenn nicht seine Berührungen mit anderen Menschen — durch persönliche Begegnung, durch Bücher, Zeitungen usw. — so gewesen wären, wie sie waren. Wenn diese Menschen anders gewesen wären, als sie waren, so würden auch wir nicht die geworden sein, die wir sind. Die Konsequenz, die wir daraus ziehen, ist, dass keiner von uns geworden wäre, was er ist, wenn nicht die Weltgeschichte gewesen wäre, was sie gewesen ist. Anders ausgedrückt: die ganze Weltgeschichte ist unsere lebende Vergangenheit. Rein physiologisch würden unsere Organismen anders beschaffen sein — desgleichen unsere emotionellen und intellektuellen Reaktionen — wenn nicht die Weltgeschichte gewesen wäre, was sie gewesen ist. Nichts ist unzweifelhafter als die Tatsache, dass wir alle die Weltgeschichte in uns tragen — und zwar darum weil wir selbst von der Weltgeschichte hervorgebracht sind.

In den Büchern zur historischen Methodologie pflegt es zu heissen, dass die Quellen der Geschichte Dokumente und Über-

bleibsel sind. Nichts kann einseitiger sein. Die wichtigste Quelle der Geschichte ist der Historiker selbst. Seine historischen Studien und Forschungen bestehen letztlich nur darin, explicit zu machen, was implicite schon in ihm da ist. Wenn das paradox klingt, so möchte ich mit einer Frage antworten: wenn der Historiker sich für das interessiert, was von vergangenen Zeiten übrig ist — Ruinen, Handschriften u. dgl. — würde er dann davon absehen können, dass wir selbst auch mit allen unseren Gedanken, Gefühlen und Einstellungen ein Resultat des Vergangenen sind?

Wenn das hier Gesagte richtig ist, so muss das endgültige Kriterium für die Wahrheit jeder historischen Darstellung des Vergangenen deren Vermögen sein, die Tatsache mit zu erklären, dass ich selbst der geworden bin, der ich bin, oder wenn man will, dass unsere gegenwärtige Welt geworden ist, was sie ist (— das ist in praxi dasselbe, da jeder von uns *in gewissem Sinne* seine Umwelt in sich hat). Das Wahrheitskriterium der Geschichte trägt m. a. W. jeder in sich selbst: nämlich das Zusammenstimmen mit unserer lebenden Vergangenheit. Dieses Kriterium wirkt auf jedes Detail der Geschichtsforschung ein. Wenn das Ganzheitsbild der Vergangenheit im Detail ausgefüllt wird, müssen die Einzelheiten mit der Ganzheit in Übereinstimmung stehen. Handelt es sich darum, einen Ereignisverlauf im 16. Jahrhundert zu erforschen, muss das Resultat mit dem übereinstimmen, was wir sonst vom 16. Jahrhundert wissen — und der Gewissheitsgrad dieses Wissens liegt darin, dass es zusammenstimmt mit dem Ganzheitsbild des Vergangenen, das allein die Gegenwart erklären kann. Der Historiker bewegt sich auf festem Boden, nur wenn er sagen kann: »So (ungefähr) muss es gewesen sein, sonst wären wir uns selbst unbegreiflich». Von diesem »ungefähr» kann er sich niemals losmachen, aber wenn auch die Einzelheiten, auch die »gesichertsten», fehlerhaft sein können, stehen doch die grossen Züge fest; und die Wahl der Einzelheiten wird vom Ganzheitsbild aus getroffen. Das historische Wissen ist so beschaffen, dass es in vielen Fällen absolut gleichgültig ist, ob ein Detail sich so oder so verhält — und darum

ist die Gewissheit des Ganzheitsbildes identisch mit der historischen Gewissheit.

Die Monade spiegelt das Universum, sagte Leibnitz, wenn auch mit verschiedenen Klarheitsgraden. Ein 10jähriger Junge spiegelt auch die ganze Weltgeschichte, wenn er sich auch selbst dessen nicht bewusst ist. Er würde nicht der sein, der er ist, wenn seine Eltern anders gewesen wären. Seine Erziehung und seine Berührungen mit der Umwelt würden in einem anderen historischen Milieu ganz anders geworden sein. Die Weltgeschichte geht in seine lebende Vergangenheit ein, aber in einer dunklen, unbewussten Weise. Wenn er aufwächst, Bücher zu lesen und sich in seiner Welt zu orientieren beginnt, wird er sich des lebenden Vergangenen, das bis dahin unbewusst gewesen war, immer bewusster. Die Monade wird sich ihrer Stellung im Universum immer bewusster. Und in dem Masse wie das Vergangene sich vor seinem Blicke immer klarer entrollt und das historische Bild Form anzunehmen beginnt, sagt er sich: »So muss es gewesen sein.» Dieses historische Wirklichkeitsurteil, wenn wirklich gedacht, hat apriorische Gewissheit. Das historische Bild muss natürlich immer weiter entwickelt werden — wozu sollte sonst historisches Denken und Studium dienen? Wir lernen ständig immer mehr von dem Vergangenen sehen oder, wenn man will, uns selbst immer besser verstehen. Aber was wir zuerst sahen, war da, auch wenn es nicht alles war. Das Neue hebt das Alte nicht auf. Hier wird wiederum bestätigt, dass alle wirklich *gedachten* Wirklichkeitsurteile absolute Gewissheit haben.

Aber es gibt auch Wirklichkeitsurteile — oder richtiger Aussagen, denn sie sind keine logischen Akte — die nicht gedacht und nicht von dem logischen Gewissen anerkannt werden. So bald ein Historiker weiss, dass etwas anders gewesen sein könnte, als er es sich vorstellt, und dass sein historisches Bild möglicherweise nur eine Phantasieschöpfung ist, erlaubt sein logisches Gewissen ihm nicht zu sagen: »So muss es gewesen sein». Nur soweit das historische Ganzheitsbild absolut notwendig ist für

sein Verständnis seiner selbst und seiner Umwelt, kann er ein logisches Wirklichkeitsurteil fällen.

Ein historisches Ganzheitsbild kann gewiss sein, unabhängig davon ob eine Menge von Details sich so oder so verhalten. Dasselbe gilt für eines jeden Kenntnis von seiner persönlichen Geschichte. Es kann wohl ein recht verwickeltes Problem sein, eine Reihe von Daten meines vergangenen Lebens festzustellen und das Resultat kann leicht unrichtig werden. Aber wird jemand darum leugnen wollen, dass er seine eigene Biographie in ihren wesentlichen Zügen kennt? Dazu muss man bedenken, dass die Feststellung einzelner Daten unserer Biographie im allgemeinen die Aufgabe hat, uns zu helfen, uns in der Erinnerung zu vergegenwärtigen, was in einer bestimmten Periode geschehen ist. Was aus der Tiefe der Erinnerung hervorgeholt wird, kann einen ganz anderen Gewissheitsgrad haben als die stets mehr oder weniger unsicher festgestellten Daten, die den Anlass zu der Vergegenwärtigung gaben. Und diese höhere Gewissheit geht wieder auf die äusseren Daten zurück; datierte Notizen erhalten einen ganz anderen Status, sobald wir uns an die Gelegenheit erinnern, bei der wir sie niederschrieben. Natürlich ist es äusserst schwer, mit Sicherheit zu bestimmen, was echte und was falsche Erinnerungen sind, aber wir haben doch die Möglichkeit, uns alles in der Reihenfolge wieder zurückzurufen, in der es geschah, und alles nochmals in der Erinnerung zu durchlaufen — wobei man gern äussere Evidenzen wie Aufzeichnungen u. dgl. heranziehen wird. Das Gerippe der Struktur, die so geschaffen wird, ist die Kenntnis der grossen Züge unserer Vergangenheit, die niemand je ernstlich in Zweifel ziehen kann. Alles übrige Erinnerungsmaterial und äussere Evidenzen werden in Beziehung zu diesem Gerippe gesetzt und werden teilweise mit diesem zusammenschmelzen, d. h. dieselbe absolute Evidenz erhalten, nämlich in den Fällen, wo es nicht anders gewesen sein *kann*. Vieles andere behält dagegen seinen unsicheren und äusseren Charakter. Was in dem hier Gesagten methodisch bedeutungsvoll ist, ist der Unterschied zwischen organischer Erinnerung und mit äusseren Methoden gesicherten Fakten

(welche jedoch, trotz dieses Ausdrucks, niemals sicher sind). Ein paralleles Verhältnis findet sich nämlich in der historischen Wissenschaft. Auch hier haben die mit blossen äusseren Methoden »gesicherten» Fakten eine untergeordnete und nur unterstützende Rolle. Für die Perioden oder Entwicklungen, die wir nur mittels solcher Daten kennen, haben wir nur Chroniken, aber keine Geschichte (so z. B. für die griechische Malerei). Der Rumpf der Geschichte ist etwas weit Vitaleres, nämlich die lebende Vergangenheit, und zu ihr werden alle Einzelheiten in ein Verhältnis gesetzt, wobei vieles mit dem Rumpf zusammenschmilzt (was bedeutet, dass die lebende Vergangenheit geklärt und bewusst gemacht wird), während anderes äusseres und chronikmässiges Datenwerk verbleibt. Solche äussere Daten sind weder wahr noch falsch, sondern bloss methodisch richtig oder unrichtig festgestellt. Sie sind Produkte eines Kalküls von derselben Art wie das prädiktive Denken und können ebenso wie dieses durch neue Daten falsifiziert werden. Solche Denkprozesse können *richtig* sein, aber Wahrheit ist etwas anderes. Wahr ist das Bild der Vergangenheit, das allein die Gegenwart erklären kann, es ist eine Expansion der lebenden Vergangenheit oder Erhöhung der lebenden Vergangenheit zu (immer nur partieller) Bewusstheit und Klarheit. Nur über dieses Bild, und keineswegs über einige »gesicherte» Daten, können wir das Wirklichkeitsurteil fällen: »So muss es gewesen sein».

Wer die Geschichte auf eine Sammlung gesicherter Daten, d. h. auf ein Gewebe blosser Hypothesen, beschränken will, macht die Geschichte zu einer *fable convenue*, wie übrigens alle andere Erkenntnis, die nur »wahrscheinlich» ist (obwohl man sich fragen muss, was es für einen Sinn hat, etwas den Schein der Wahrheit zuzuerkennen, wenn man eine absolute Wahrheit nicht einmal als denkbar anerkennt). Aber wenn man die Möglichkeit absoluter Wahrheit annimmt, fordert konsequentes Denken, dass auch auf dem Gebiete der Geschichte der Positivismus aus dem Sattel geworfen wird. Das Lebensprinzip der Geschichte ist, dass ein jeder sich über seine eigene Situation klar wird — eine Tätigkeit, mit der wir ständig beschäftigt sind. Man verstellt sich

das ganze Problem der Geschichte und macht es sich unbegreiflich, wenn man sie als Privatsache der Fachleute verstehen würde. Wir schreiben alle in jeder Stunde unseres Lebens Geschichte. Die Geschichte im Grossen ist nichts anderes als der Versuch der jetzt lebenden Menschheit, über ihre historische Situation zur Klarheit zu kommen. Das Subjekt des Wirklichkeitsurteils ist das ganze umfassende Situationsbild: Gegenwart und Vergangenheit als organische Einheit. Diese Gegenwart ist unbegreiflich ohne die Vergangenheit; und wenn ein absolut gewisses Wirklichkeitsurteil über das, was *jetzt* ist, möglich ist, so ist damit *implicite* zugegeben, dass es ein absolut gewisses historisches Wirklichkeitsurteil gibt. Jedes Wirklichkeitsurteil im Präsens enthält so implicite ein Wirklichkeitsurteil im Imperfekt in sich. So verhält es sich z. B. mit dem atomistisch vereinfachten Wirklichkeitsurteil, von dem ich ausging. »Ich sehe etwas, das wie ein Vogel aussieht» enthält in sich das ebenso gewisse Urteil »Ich habe früher Vögel gesehen oder sie beschreiben hören». Keine Situation, die nicht ein Vergangenes in sich enthielte. Die absolut gewissen Urteile im Präsens implizieren absolut gewisse historische Urteile. Die Widerlegung des Positivismus in der Erkenntnistheorie und in der Geschichtstheorie ist ein und derselbe, nur nach verschiedenen Seiten entwickelte Gedanke.

15) *Der Situationsbegriff.* Wie ich oben betont habe, kann man nicht über etwas berichten, ohne, wenn auch noch so kurzgefasst, eine ganze Situation darzulegen. Im praktischen Leben genügen oft einsilbige Äusserungen, um Verständnis herbeizuführen, aber da ist die Situation dann schon beiden Partnern bekannt. Was ist hier mit Situation gemeint? Eine Situation ist immer *meine* Situation oder *deine* oder *unsere* oder *ihre* usw. Ein Staatsmann spricht von »Schwedens aussenpolitischer Situation» und ein Kulturphilosoph von der »Situation der abendländischen Menschheit». Es gibt, wenn man so will, Kollektivmonaden, die auf tausenderlei Weisen ineinandergreifen und sich gegenseitig umfassen. Analysieren wir »meine» Situation. In diese geht in erster Linie ein Ich in allen Bedeutungen dieses Wortes ein, nicht zuletzt in der Bedeutung meines

Körpers, mit dem »ich» nun einmal unauflöslich eins bin. Weiter ist darin all das andere, meine Umgebung, und nicht nur meine unmittelbare Umgebung — nicht nur dieses Zimmer, diese Stadt, dieses Land, der Planet Tellus, sondern auch die galaktischen Systeme dort hinten in einer unendlichen Ferne, so weit Gedanke und Ahnung reichen. Wenn ich mit irgend einer Aufgabe beschäftigt bin, so ist freilich nicht diese ganze Umgebung in meinen Gedanken aktuell, aber das Bewusstsein von ihr ist doch in irgend einer Form vorhanden. Es wäre sinnlos, vom Focus des Bewusstseins zu sprechen, wenn man nicht zugäbe, dass alles was sich nicht im Focus befindet, dennoch in irgend einer Weise für das Bewusstsein vorhanden ist.

Aber meine Situation liegt nicht nur in der Ebene der Gleichzeitigkeit, sondern hat auch zeitliche Dimension. Das blosse punktuelle Jetzt ist ein ausdehnungsloser Schnitt zwischen dem, was nicht (mehr) ist, und dem, was (noch) nicht ist. Der blosse Schnitt zwischen zwei Nicht-sein verflüchtigt sich bei näherem Nachdenken ins Nichts. Jede erlebte Situation hat jedoch zeitliche Ausdehnung: und *innerhalb* einer solchen Situation wird die Dreispaltung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vollzogen. Faktisch verhält es sich so, dass meine *gegenwärtige* Situation auf diese Weise aufgeteilt wird. Oder ist es vielleicht nicht ein Teil meiner gegenwärtigen Situation, dass ich vor einer halben Stunde hierher kam und in einer halben Stunde wegzugehen gedenke? Auf die Frage, ob diese Verhältnisse »dialektisch» sind und ob wir in diesem Fall die Dialektik als philosophisches Prinzip akzeptieren können, wie die Neuhegelianer (z. B. Litt, Croce, Gentile) meinen, will ich hier nicht eingehen. Was ich hier hervorheben will ist nur, dass das Gefühl unendlicher Räume nach allen Seiten ständig wie eine stille Begleitung um unser bewusstes Leben ist. Wenn man mit einem besonderen Problem beschäftigt ist, das sich also im Focus des Bewusstseins befindet, ist dennoch zugleich das Gefühl von allen den aktualisierbaren Erinnerungen vorhanden. Diese Erinnerungen sind zwar nicht im Augenblick aktuell, aber man weiss, dass sie heraufgeholt werden können. Wir haben in jedem Augenblick unseres

Lebens das Gefühl von einer unendlichen lebenden Vergangenheit und von unendlichen nach allen Seiten sich erstreckenden Räumen, obwohl dieses Gefühl zu grösster Intensität nur in Augenblicken innerer Sammlung und Meditation gesteigert werden kann. Alle unsere besonderen Probleme und Beschäftigungen schwimmen in diesem Strom. Die Situation hat einen Focus, aber sie erweitert sich nach allen Seiten ins Unendliche; sie ist das ganze Universum, um einen Focus konzentriert. Das grosse Universum, das uns auf allen Seiten umgibt und in das wir selbst eingehen, ist so aufgebaut, dass es sich dauernd zu einer unendlichen Menge von Situationen individualisiert. Doch rühren wir hier wieder an die »dialektische» Problematik, der ich in diesem Aufsatz aus dem Wege gehen will.

16) *Die Situation ist das Subjekt des Wirklichkeitsurteils.* Das konkrete Subjekt, über das das Wirklichkeitsurteil gefällt wird, ist eine Situation mit einer Gegenwart und einer Vergangenheit. Logisch betrachtet wird darum das Wirklichkeitsurteil immer *sowohl* im Präsens *wie* im Imperfektum gefällt, und zwar gleichzeitig und unteilbar. »So ist es» und »So muss es gewesen sein» gehören zusammen, weil die Situation *jetzt* nur von der Vergangenheit her begreiflich ist, wie auf der anderen Seite die Vergangenheit nur begreiflich ist als Vorgeschichte einer gegenwärtigen Situation.

Was wir in einer historischen Darstellung erzählt finden, hängt so zu sagen nicht lose für sich selbst in der Luft. Es wird von einem bestimmten Menschen oder einer bestimmten Gruppe von Verfassern in einer bestimmten konkreten Situation erzählt. Voltaires *Siècle de Louis XIV* wird von Voltaire und keinem andern erzählt und stellt das Bild dar, das *er* sich von der französischen Kultur des 17. Jahrhunderts gebildet hat. Vom Mittelpunkt seiner eigenen Situation aus malt Voltaire das Bild eines wesentlichen Teiles der Vergangenheit, der in gewissem Sinne in seine eigene Situation einging. Wovon er erzählt, ist ein Aspekt seiner eigenen und seiner Zeitgenossen Situation. Spätere Historiker — und alle Leser von Voltaires Geschichte in jedem Dezennium, das seit deren Publikation verflossen ist —

haben ihre eigenen Situationen gehabt, von denen aus sie Voltaire und seine Geschichte verstanden haben. Jedes neue Zeitalter, ja zuletzt jeder Einzelne, hat *sein* Bild der Vergangenheit aufzubauen, in dem die ganze Geschichte, auch das Jahrhundert Ludwigs XIV. ihren Platz hat. Und jeder Historiker hat dann von diesem seinem Ganzheitsbild oder dem Teil dieses Bildes, das er besonders ausgestalten will, zu berichten. Um zusammenzufassen was hier bewiesen werden soll: alle Geschichte wird von dem Mittelpunkt der eigenen Situation des Historikers erzählt, auch wenn dieser Umstand oft als etwas Selbstverständliches nicht besonders ausdrücklich gemacht wird. So sagt Dewey: »the past is of logical necessity the past-of-the-present» [1]. Der Historiker trägt mit seinem Werke dazu bei, seine Situation und die seiner Zeit zu klären, indem er einen Aspekt dieser Situation darlegt. Da jede Situation die zeitliche Struktur von Gegenwart und Vergangenheit aufweist, so weist *logisch* gesehen jedes Wirklichkeitsurteil die zeitliche Struktur von Präsens und Imperfekt auf, auch wenn das nicht immer ausdrücklich betont wird, am allerwenigsten in der sprachlichen Form.

Wenn das Subjekt des Wirklichkeitsurteils *logisch* gesehen immer eine ganze Situation ist, so folgt daraus, dass das Wirklichkeitsurteil dieselbe Struktur hat wie sie jede Situation haben muss, nicht nur in temporaler sondern auch in anderer Hinsicht. Oben ist dargetan worden, dass der historische Bericht ein gewisses Kategoriensystem hat. In jeder menschlichen Situation, von der man berichten kann, sind alle diese Kategorien mitenthalten: Phantasien und Wahrnehmungen, Impulse und Willenshandlungen, philosophische sowohl wie prädiktive Denkprozesse usw. Wenn der Historiker ein bestimmtes Bild der Ver-

---

[1] Logic, The Theory of Inquiry (1938), S. 236. Dewey sieht auch klar, dass historische Ereignisse einen neuen *Aspekt* jeder neuen Situation gegenüber aufweisen müssen. Die Aspekte, die sie gegenüber den Agierenden selbst zeigten, nehmen natürlich keine Sonderstellung hinsichtlich des Wahrheitsgehaltes ein. Die Wirklichkeit ist perspektivisch. »The notion that historical inquiry simply reinstates the events that once happened 'as they actually happened' is incredibly naive». (S. 236).

gangenheit als wirklich erklärt, so sagt er *eo ipso* aus, in welcher Weise (innerhalb welcher Kategorie) alle Einzelheiten wirklich waren: einiges war als dichterische Schöpfung, anderes als Willenshandlung, wieder anderes als Wahrnehmungen, Hoffnungen usw. wirklich. Das Wirklichkeitsurteil hat so sowohl temporal wie modal eine komplizierte Struktur.

17) *Die Alternative des Wirklichkeitsurteils.* Denken bedeutet, dass über alles ausgesagt wird, auf welche Weise es wirklich ist oder war. Der Mensch braucht sich jedoch nicht denkend zu verhalten; er kann sich auch dichtend verhalten, und da interessiert ihn das Wirklichkeitsproblem ganz und gar nicht. Da begnügt er sich damit, Phantasien zu schaffen, ohne über sie zu reflektieren. Erst wenn er *dann* über sie reflektiert, erklärt er sie *qua* Phantasien als wirklich. Dass es eine Alternative zum Wirklichkeitsurteil gibt, geht aus dem Gegensatz zwischen diesen beiden Verhaltungsweisen, dem Dichten und dem Denken, hervor (womit das Wirklichkeitsurteil in allen seinen Aspekten, als Wahrnehmung oder historischer Bericht oder philosophische Auseinandersetzung, gemeint ist) — welche beiden Verhaltungsweisen eine tiefliegende und urtümliche Differenzierung des menschlichen *behavior* darstellen. Ich habe zu Beginn dieses Aufsatzes betont und will nun noch einmal gestützt auf die obige Analyse unterstreichen, dass die Logik des Wirklichkeitsurteils erst ganz verständlich wird, wenn man das Denken im Zusammenhang mit dem *ästhetischen* Leben sieht.

18) *Die Situations- und Perspektivenstruktur des Universums.* Die Einsicht, dass das Wirkliche dasjenige ist, von dem mit Wahrheitsanspruch erzählt werden kann, löst natürlich in keiner Weise die Wirklichkeit in subjektive Vorstellungen auf. In jedem Augenblick sind wir uns bewusst, dass es viel mehr gibt, worüber berichtet werden *kann*, als was bisher berichtet worden *ist*. Zu dem, was berichtet werden kann, gehört vor allem die Zukunft, wenn sie einmal Gegenwart geworden ist.

Eine erkenntnistheoretische — oder, wie ich lieber sagen möchte, metaphysische (in der alten Bedeutung des Wortes Metaphysik, als generelle Aussage über das Wirkliche) — Konse-

quenz des Gesagten ist, dass alles in der Natur in seinen Aspekten, d. h. in Perspektive existiert. Eine andere Formulierung desselben Sachverhaltes ist, dass alles in Situationen, aktuelle oder mögliche, eingeht. Niemand, vermute ich, leugnet, dass der Mond auch nach der anderen Seite einen Aspekt bietet, obgleich sich niemand in der Situation befindet, dass er diesen Aspekt des Mondes wahrnehmen kann. Ein Ding hat in diesem Sinne eine unendliche Menge von Aspekten. Natürlich sind die astronomischen Erscheinungen wirklich, und wirklich eben in dem von der Astronomie verstandenen Sinne. Der Planet Jupiter ist selbstverständlich kein subjektiver Bewusstseinszustand eventueller Beobachter sondern eine materielle Realität fern im Weltraum. Aber wie alles andere existiert diese materielle Realität nur in ihren Aspekten, ihren aktuellen und möglichen Aspekten — und das, glaube ich, ist der Wahrheitskern des Idealismus. Mit möglichen Aspekten sind solche gemeint, von denen berichtet werden *kann* — die Welt des Berichtes wird niemals durchbrochen. Alles was existiert, existiert perspektivisch, in seinen Aspekten. Man kann die Sache auch so ausdrücken, dass das Wirkliche das prinzipiell Konstatierbare ist. Konstatieren ist, wie wir gesehen haben, synonym mit Als-wirklich-konstatieren: die Alternative ist Phantasie. Wenn man von etwas als prinzipiell konstatierbar spricht, so liegt im Worte selbst der Hinweis auf ein konstatierendes Subjekt. Das schwedische Wort »finnas» (gefunden werden) ist niemals philosophisch ausgenützt worden. »Finnas» und existeren sind Synonyme. Aber »finnas» ist das Passivum von »finna» (finden) und setzt somit den Gedanken an jemand, der findet, voraus. Alles was wir denken oder wovon wir sinnvoll sprechen können, sind Situationen, inbegriffen die Aspekte der Dinge in diesen Situationen. Und über das, wovon man nicht sinnvoll sprechen kann, soll man schweigen.

Man kann das realistische Metaphysik nennen, in dem Sinne, dass es etwas darüber aussagt, wie das Universum beschaffen ist. Man kann es Idealismus, aber auch Realismus nennen, vorausgesetzt, dass darunter nicht eine Lehre verstanden wird, die besagt, dass die Dinge ausserhalb oder unabhängig von ihren

Aspekten existieren können. Nichts wäre törichter als der Versuch, von der Wirklichkeit der Natur absehen zu wollen und alles in subjektive Anschauungen aufzulösen. Es ist eine selbstverständliche Tatsache, dass die Natur gerade in dem Sinne wirklich ist, wie der naive Mensch sie erlebt. Es gilt nur zu analysieren, in welchem Sinne der naive Mensch glaubt, dass die Natur wirklich ist. Und wenn man dem nachgeht, so wird man, glaube ich, finden, dass der naive Mensch niemals etwas anderes gemeint hat als dass die Natur in ihren Aspekten wirklich ist, und zwar gerade in der oben entwickelten Weise wirklich ist. Kein Mensch zweifelt daran, dass die Gegenstände auch nach den Seiten Aspekte darbieten, wo sich zufällig keine Beobachter befinden, oder dass die Erde Aspekte nach verschiedenen Seiten bot, als sie zuerst zu erstarren und ihre jetzige Form anzunehmen begann. Das ganze Raisonnement bezweckt nur explicit zu machen, wie unsere Gewissheit von der Aussenwelt beschaffen ist. Ich glaube, dass zuletzt auch der Realist sich der Tatsache nicht verschliessen kann, dass die Natur *subjektsbezogen* ist.

19) *Zur Analyse des prädiktiven Denkens.* Es ist oben von dem Wirklichkeitsurteil im Präsens und Imperfekt gesprochen worden. Gibt es aber kein Wirklichkeitsurteil im Futurum? Wenn eine Situation *chargé du passé et gros de l'avenir,* und eine solche Situation immer das Subjekt des Wirklichkeitsurteil ist, muss dann nicht auch ein futurales Moment in dieses eingehen? *Eine* Sache ist unmittelbar klar: die generelle Struktur der Wirklichkeit, wovon oben (§§ 11 und 18) die Rede war, wird auch für die Zukunft vorausgesetzt. Aber im einzelnen wissen wir über die Zukunft nichts, wieviel Hypothesen wir auch über sie haben mögen. Ein Wirklichkeitsurteil im Futurum gibt es also nicht, wohl aber ein Wirklichkeitsurteil über unsere jetzigen Hypothesen. Wenn *savoir* für die Wissenschaft *prévoir* wäre, wäre der Wissenschaftler ein Seher und Prophet. Ein Wirklichkeitsurteil im Futurum: »das wird wirklich werden» kann mit gutem logischen Gewissen niemals gefällt werden und existiert also als Denkakt nicht. Etwas anderes ist es, dass Hypothesen sich oft in diese sprachliche Form kleiden. Keine *anticipationes*

naturae sind Wissen, sondern nur mehr oder weniger wahrscheinliche Vermutungen. Es ist zweifellos richtig, dass jede Situation *gros de l'avenir* ist und somit gewisse Anticipationen in sich enthält; aber wir sind uns immer ihrer Unzuverlässigkeit bewusst. Die Zukunft, mit der die als wirklich erklärte Situation schwanger ist, ist immer unbestimmt: sie schliesst eine Menge von Alternativen in sich, und auch mit dem Erscheinen des Unerwarteten wird im Wirklichkeitsurteil gerechnet (weshalb man sagen kann, dass sobald der Mensch denkt, das Unerwartete nie gänzlich unerwartet ist). Durch das Ausbleiben des vorzugsweise Erwarteten kann ein Wirklichkeitsurteil nie widerlegt werden, da ja dieses Ausbleiben auch als möglich gesetzt worden ist.

Eine Folge aus dem Gesagten, die noch nicht genügend geklärt ist, ist, dass *prädiktive* Urteile über das, was etwas *ist*, streng genommen logisch ungereimt sind, denn sie schliessen den Anspruch ein, die Zukunft zu wissen. Entweder ist das Urteil »Das ist H_2O» ein historisches Urteil über das, was wir bisher haben feststellen können, oder aber es ist überhaupt kein logisch zulässiges Urteil. Gewisse Logiker haben darum die prädiktiven Urteile in »wenn-so» Sätze vom Typus »Wenn das H_2O ist, so . . .» umformen wollen. Aber es ist etwas in der ersten Formulierung enthalten, das in einer solchen Umformulierung nicht mit erfasst wird. Ein »wenn-so»-Satz ist ja nur analytisch und hat an und für sich keinen Zusammenhang mit den existentiellen Erscheinungen. Jeder beliebige »wenn-so»-Satz kann auf jede beliebige Erscheinung angewendet werden, und alle sind sie in dieser Anwendung gleich richtig, denn was sie aussagen ist und bleibt nur analytisch. Die andere Seite des Prozesses, nämlich die fortschreitende Verifikation oder Falsifikation, ist eine Serie von historischen Urteilen; und nach diesen fragen wir hier nicht. Die richtige Auslegung der prädiktiven Urteile dürfte die sein, dass sie Fiktionen sind: man *beschliesst* so zu handeln, als ob dies H_2O wäre. »Wenn-so»-Sätze enthalten nur generelle Handlungsregeln, und der Beschluss, in einer bestimmten Situation gemäss einer solchen Handlungsregel zu

handeln, ist ein neuhinzukommender Akt, genauer ein Willensakt. Dieser Willensakt ist natürlich nicht willkürlich, sondern bedingt von unserem historischen Verständnis der Situation. Wenn die Situation die ist, dass ich vor mir etwas habe, das alle die Merkmale aufweist, die Wasser zu haben pflegt –– ein historisches Urteil — so beschliesse ich natürlich nicht, mit dieser Flüssigkeit gemäss der Regel H_2SO_4 zu verfahren.

Das prädiktive Denken enthält also sowohl generelle Handlungsregeln wie auch Willensbeschlüsse. Und da die Anwendung eines prädiktiven Begriffes auf eine konkrete Erscheinung sich als ein Willensakt erwiesen hat, muss man sich fragen, ob sie überhaupt als ein logischer Akt, als Urteil, betrachtet werden kann. Ein Willensakt kann weder wahr noch falsch sein, sondern er fällt unter andere Wertungsnormen. Das andere Element des prädiktiven Denkens, die generellen Handlungsregeln, können als analytische Urteile richtig oder unrichtig sein, nicht aber wahr oder falsch in dem Sinne, in dem eine Aussage über das Wirkliche wahr oder falsch sein kann. Generelle Handlungsregeln können weiter auf die Erfahrung anwendbar oder unanwendbar sein und sind somit der Norm der Anwendbarkeit oder des Nutzens, aber durchaus nicht der der Wahrheit unterworfen. Es ist nicht richtig, was gewisse Positivisten behaupten, dass die Aufstellung von Definitionen ein willkürlicher Akt ist, denn die Menschheit strebt durchgehends danach, anwendbare also nützliche Begriffe zu finden. Wenn aber mit »Willkür» hier gemeint ist, dass die Tätigkeit des Schaffens von Definitionen vom Wahrheitsgesichtspunkt aus willkürlich ist, oder besser ausgedrückt: dass sie überhaupt nichts mit Wahrheit oder Unwahrheit zu tun hat, so dürfte das unwiderlegbar sein. Das prädiktive Denken erweist sich bei näherer Analyse als eine Form des wollenden Lebens, und als solches ist es zuletzt dem höchsten Gesetz für alle Handlungen — dem ethischen Gesetz — unterworfen, denn wir erfahren es ohne Zweifel als eine Pflicht, Kontrolle über das Geschehen der Welt zu gewinnen — keineswegs aber dem Wahrheitskriterium. Die Wahrheit ist immer historisch-philosophisch, und selbst das Wahrheits-

moment, das die Naturwissenschaft aufweist, ist von dieser Art, obgleich der wirkliche Wert der Naturwissenschaft auf einer ganz anderen Ebene liegt. Wenn mit Denken ein Tun gemeint ist, das dem Wahrheitskriterium untersteht, so ist das prädiktive Denken kein Denken; und dann gibt es nur eine Logik, nämlich die des Wirklichkeitsurteils. Aber natürlich steht es jedem frei, die Termini »Denken» und »Logik» anzuwenden in welchem Sinne er will, nur die sachlichen Unterschiede müssen beachtet werden.

DISCUSSIONS.

Once more Positivism and Sociology. By *Svend Ranulf.*

With regard to four out of the eight sections which constitute Dr. Pfannenstill's reply to me (*Theoria* VIII, pp. 180 ff.), I am now able to declare myself in essential agreement with him. This applies to sections 2, 3, 4, and 5. It appears that, in so far as the questions mentioned in these sections are concerned, our differences have been due mainly to misunderstandings. As to the remaining differences, I think that they are real and that it may be profitable to attempt tracing them back to the last principles from which they derive.

In the first place, the concept of *intuition* is equivocal. As Høffding points out (*Om Begrebet Intuition*, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger 1914, No. 2), this term has at least four different meanings, two of which are relevant to the present discussion. These are what Høffding calls concrete intuitions and practical intuitions. Every sense perception is a concrete intuition whereas the practical intuitions are those of which I have alone been speaking in my article in *Theoria* (VI, pp. 43 ff.). It is of the essence of positivism to rely exclusively (though not unreservedly) on concrete intuitions and to reject categorically practical intuitions as a source of knowledge. The necessity of this exclusive reliance on concrete intuitions is what I mean by the principle of protocol statements.

However, Pfannenstill may object and I must admit that the difference between the two kinds of intuition is, after all, only a difference of degree. Neither of them may be said »to originate altogether from the external world and not at all from the working of the mind». But the point is that the practical intuitions are modified by the working of the mind, and dependent on the particular working of each particular individual or social-group, to a much larger extent than the concrete intuitions. »What is seen depends on the eyes that see», holds true in the metaphorical sense much more than in the literal sense. Consequently, if scientific research is to be based on practical intuitions, each investigator may arrive at his own individual results which, on this basis, may claim to be as

good as any others. This will mean intellectual anarchy and the end of all objective science. Only when the research is based on concrete intuitions, can there be any chance of different investigators arriving at (approximately) identical results with regard to identical phenomena. And a method which pretends to be scientific must be such that every one who applies it correctly to the same material is led to (approximately) the same conception of this material. This is a necessary (though not a sufficient) criterion of scientific objectivity. It is for this reason that I still find it indispensable to insist on protocol statements in all kinds of scientific research.

The second point I want to emphasize is that I cannot admit such a fundamental difference between social and natural science as is assumed by Pfannenstill with regard to systematic unity, to the possibility of prediction, and to the nature of the laws that may be established.

Sociology may, as Pfannenstill suggests, in its present state have several starting-points and be divided into several fields, but this I believe to have also been the case with physics in the age of Galileo, and I can see no reason to suppose that this condition should necessarily be more definitive in sociology than in physics. Even now there are prominent social scientists who deem it requisite to recall to there readers, as an easily forgotten but rather obvious fact, that the practically necessary isolation of a limited field of study is always artificial and provisional. Says Professor G. Myrdal: »In social life everything avowedly depends on everything else» (»I det sociala livet beror *ju* allting på allting annat»; *Vetenskap och politik i nationalekonomien,* Stockholm 1930, p. 14). According to François Simiand, it is likewise a matter of course that, »philosophiquement parlant», everything to a certain extent depends on everything else, in economics as well as in all other sciences (*Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie*, Paris 1932, I, p. 20).

In Pfannenstill's view, a historico-cultural prognosis in a degree presupposes a creation: who were, e. g., »to predict the theory of relativity of Einstein»? However, this does not constitute any important difference between social and natural science, because natural science too is often incapable of predicting individual events (cf. Einstein and Infeld, *The Evolution of Physics*, Cambridge 1938, p. 298), whereas, on the other hand, Einstein's theory of relativity from the present point of view is to be assimilated to those inventions which Lundberg declares to be only the more dramatic aspects of the social processes. These processes can hardly be considered inherently unpredictable. Lundberg himself classes expressly »a new system of logic or mathematics» with the inventions of which he is speaking. (Cf. *Foundations of Sociology*, New York 1939, pp. 507 ff., especially pp. 508 and 511).

Furthermore, Pfannenstill considers the social sciences to be distinguish-

ed from the natural sciences by such peculiarities as that the law of free competition has no validity in a plan-economic society, or that the law of Malthus may have been valid at one time and not at another. But the natural sciences are no more than the social sciences able to establish laws which are true unconditionally. If the law of free competition is valid only for a certain period of social evolution, then the biological laws too are dependent on the fact that the physical conditions on the surface of the earth are such as to make life possible, which has not always been and will not always be the case. According to Einstein and Infeld, »there are no eternal theories in (physical) science» (*The Evolution of Physics*, p. 77). But generally »the old theory is a special limiting case of the new one» (Op. cit. p. 251 f.). This applies also to the relation between classical mechanics and the theory of relativity: »The old mechanics is valid for small velocities and forms the limiting case of the new one» (Op. cit. p. 203). What has happened to the law of free competition seems, from a logical point of view, to be exactly the same as has happened to classical mechanics: both theories appeared once upon a time to be valid unconditionally, whereas both of them are seen now to be valid only under certain specified conditions.

The third issue raised by Pfannenstill which I want to discuss is the question whether or not the methodical practice actually prevailing in the social sciences should be accepted as authoritative by the epistemologist.

I agree with Pfannenstill that, in their actual practice, the social sciences are very largely based on practical intuitions. But this is exactly what I think they should not be. I can see nothing objectionable in »striving for an . . . ideal, of which one cannot know whether it can be realized». (Pfannenstill speaks of a »metaphysical ideal», but I am unable to connect any reasonable sense with the word »metaphysical» in this context). I will even maintain that such a striving is necessarily implied in every bit of scientific research that has ever been or can ever be undertaken by a human being. In no case is it possible to be sure in advance that the work will succeed. It seems pertinent here to recall the argument invoked by Francois Bacon against those scholars who were then as sceptical with regard to the new inductive method in natural science, as Pfannenstill is now with regard to the applicability of the same method in the social sciences. Bacon says: »By far the greatest hindrance to the progress of the sciences and to the acceptance of new thoughts and of new fields of research within their precincts is lack of courage and a prejudice to the effect that anything which has not yet been tried is impossible. . . . Therefore, if any one believes in and endeavours to promote some large project of research, this is considered indicative of a weak and immature mind; such undertakings are supposed to be pleasant in the initial stage, but hard to carry through and doomed

to helpless confusion in the end. . . . Therefore we feel obliged to divulge and propagate the ideas according to which this method appears so hopeful to us: just as Columbus did when, before his admirable crossing of the Atlantic Ocean, he invoked every reason in favour of the view that, beyond those countries and continents which were already known, new countries and continents might confidently be expected to exist: which reasons, although they were at first rejected, were later proved true by experience, so that they became the causes and beginnings of very great things.» (*Novum Organon* I, 92). »Even if the wind blowing from this new continent had been much weaker and much more uncertain than it actually was, we could not, without being of a very abject turn of mind, have relinquished the view that the attempt ought to be made. It is more dangerous not to try than not to succeed in such a thing, because in the first case there is risk of missing a magnificent achievement, whereas in the second case all that may be jeopardized is a small amount of labour.» (*Novum Organon* I, 114).

What would have happened to natural science if Bacon and Galileo had taken Pfannenstill's advice and been careful to keep in contact with the *actual* science of their time instead of striving for a scientific ideal of which they could not know whether it would ever be realized? Does Pfannenstill really think that they should have endeavoured merely to give a philosophical foundation of the then traditional scholastic-Aristotelian conception of nature (which they considered to be wrong), so long as an empirical demonstration of the possibility of their own method had not been produced? I submit that sociologists like Durkheim and Lundberg are now placed in the same relation to the prevailing practice within the social sciences, as were Bacon and Galileo to that philosophy of nature which their age had inherited from medieval scholasticism. The proper thing to do is of course to take Galileo for a model and prove the possibility of the new sociological method by actually applying it. Only, empirical research is, in social as well as in natural science, apt to be much more expensive than scholastic speculation or practical intuitions, and the present age tends to be no less intolerant of an independent and objective social science, than was Galileo's age of the new astronomy and physics. Inadequate material equipment and insufficient freedom of research may well prove insuperable hindrances to that empirical demonstration which Pfannenstill demands, before he will abandon an attitude which affords a welcome excuse for those who do not want to see an objective social science replace irrationalistic propaganda as a force in the direction of human affairs. The present passage is written by one whose sociological work has been forcibly interrupted by hindrances of the kind mentioned.

Of course I do not mean to say that it should enter into Pfannenstill's

intentions to throw obstacles in the way of sociological research. He will rightly maintain that he is acting in favour of that kind of sociology *which he* considers to be the true one. His presentation of the methodological views to which he adheres is distinguished by a clarity which must be highly appreciated by one who has taken upon himself to argue against them. The polemical form is the only one in which I feel able to express the ideas I have presented here, because I have become so familiar with them that, when they are not contradicted, I am inclined to feel that every one must take them for granted, and that it is hardly worth while to set them down in writing. So I want to thank Dr. Pfannenstill because he has given me an opportunity to advocate, in the indispensable polemical form, these ideas to which I naturally, in view of my sociological past, attach a rather great importance. *Svend Ranulf.*

Sociology and Natural Science. Reply to Svend Ranulf: Once more Positivism and Sociology. By *Bertil Pfannenstill.*

When a discussion has been carried so far that contention stands against contention, then no other possibility is left than examining the ultimate principles of those contentions. It is this Prof. Svend Ranulf has meant to do in his last contribution to our discussion about the possibility of a positivistic basis for sociology. I am very thankful for this attempt of his, for I have thereby got a clearer view of his standpoint, and thus it has become easier to me to state the extent the disparities between our principles are real or only apparent. The discussion has now been crystallized into concerning above all the problem of the tenability of the demand of positivistic epistemology that the methods of natural science should be applied in sociology, and that sociology should therefore be based upon sense perception, ultimately upon the simple sense perceptions that can be registered in a protocol.

In order closer to illustrate that simple sense perception as opposed to the working of mind Ranulf makes, in conformity to Harald Høffding, a distinction between concrete intuitions and practical intuitions. Science should, according to Ranulf and positivism, be based exclusively on concrete intuitions, viz. on sense perception, as the practical intuitions are the contribution of the subject itself to knowledge. Too much of the latter contribution would, accordingly, render knowledge subjective and put a limit to the objectivity obtained when the subject is passively registering the objective external world. It is, according to Ranulf, the material that brings unity and objectivity into knowledge, whereas the working of mind gives rise to subjectivism and individualistic anarchism, for one

subject is different from the other. This is the *first* objection to my previous reply.

Perhaps I have now to some extent been simplifying Ranulf's positivism, but I believe that I have included at least the essential elements of his standpoint and above all those points in which my epistemology differs from that of Ranulf. It is quite possible that it is a unitary external world that creates the unity and objectivity of our knowledge, but such an assertion cannot, however, be anything but a metaphysical dogma. Any chance of *controlling* an objectivity of the sort does not, in fact, exist for us. Should there be any sense in speaking of an objective knowledge, we are surely bound to have a means or a criterion by which to be able to state that in an actual conception of an object, objectivity is really to be sought. But how is sense perception capable of doing the service of such a criterion? If sense perception means a passive registration of an external object, then we are bound to ask where to find the criterion showing that sense perception is so passive that the object can entirely get its rights. This criterion cannot lie in the object, for then we had had to know earlier how the object presents itself without sense perception, which is absurd. The criterion that one sense perception is more objective than another can only lie in the nature of the sense perception, viz. if it is logical or not. The systematicness of the sense perception in relation to other sense perceptions furnishes the basis for objectivity, not the external object. It is only a practical way of speaking that objectivity exists, when »the same material is led to the same conception of this material». It is hardly anything more than a tautology. We only *believe* that the same material exists. This is the belief everyday man has to deal with. But the epistemologist must not rest satisfied with it. Avowedly it was more than a mere »registration» of sense perceptions that made Bruno, Galilei and Copernicus break off with the prevalent theories. It was exactly what I would call practical intuitions or the working of mind that pushed on the new theories.

This conception of mine does not, of course, bring with it that sense perception must be regarded as something of no concernment with science. No empirical science, and, accordingly, not sociology either, is allowed to lose contact with sense perception. But from such an admission there is still a long pace to the overestimation bestowed on sense perception in positivism. Now what is meant by sense perception is also of some importance. If by this concept nothing is meant but a passive registration of facts, then an erroneous psychological theory is chosen for a starting-point, for such a pure sense perception does not exist. Every sense perception is, in fact, connected with a working of mind, let us say a logical element. Objective knowledge we do not obtain by abstracting this logical element but instead by making sense perception

more logically and systematically tested. This is decisive for science. Above all this is valid for sociology, for in the complex processes that constitute society, there is not the least use in a so-called direct sense perception. What kind of simple thing is it that the sociologist observes in society? In all justice MacIver emphasizes the fact that »the phenomena we are dealing with are not external tangible things, or kinds of thing that can be identified directly by the senses. We cannot see or touch social relations or social organizations» (*Society. A Textbook of Sociology*, London 1937, p. 5).

The decisive motivation for Ranulf's epistemology, accordingly, seems to lie in the fact that only the »material», not the subject, is capable of bringing unity into knowledge and of overcoming the ultimate consequence of subjectivism, viz. that man is the measure of everything. But has not precisely the history of philosophy shown that it is the mere sense perception that leads to subjectivism, whereas the most unitary and least anarchic science is mathematics, which has sometimes been regarded as exclusively a working of mind? And further, what reason can be found for regarding the material as *unitary*? What does the *same* material mean? There is no *same* material, if the term material be taken in the sense applied by Ranulf. It is our working of mind that brings identity into the motley material that presents itself to our sense perception, and it is this identity that renders science possible. The material as well as the sense perception are varying from person to person — each individual does not see more than one aspect of the object — and from time to time. Here the old Heraclitus was right, when he said, that everything is floating. Identity is a creation of thought, but it has always proved difficult to regard the results of thought as real. Philosophers have always been in the presence of an unsolvable antinomy: either sense perception and in that case reality but no knowledge, or thought and, such being the case, knowledge but no reality. It is for this reason that I have wished to oppose the dichotomy between sense perception and working of mind so eagerly advocated by Ranulf. I cannot here enter on the question how that dichotomy is to be resolved, what I said in the article that gave rise to this discussion may suffice. I now only wish to call attention to the mistake committed by Ranulf, when he believes to attain to a unitary and objective knowledge by building on the mere sense perception. Finally I find it difficult to understand, why thought, the working of mind must be so individualistic that if there were no corrective in sense perception, knowledge would lead into a subjective anarchism. Are not our senses too extremely dependent on individual differences? Ranulf seems to have a scale of unitaryness going from a unitary material to the less unitary senses to finish with the least unitary mind.

I should have given the preference to the opposite view, if I had been obliged to make a choice, but I think that there are chances of combining sense perception and thought, and I have found this attempt at a solution in operationalism, as I stated in my article. I also think that there need not exist any risk of anarchical subjectivism, even if mind is allowed to be a necessary ingredience in knowledge, for our consciences are no particles isolated from each other but they are formed in the same social crucible.

The theory of pure sense perceptions and protocol statements is, however, not of any great importance to my conception of a difference between natural-scientific and sociological method, because I am of opinion that pure sense perceptions are a psychological impossibility, for which reason they ought not to have a place in the natural-scientific epistemological theory. I should perhaps also call attention to the fact that I have not made such a clear-cut distinction between natural science and sociology as Ranulf seems inclined to believe. In my discussion with Ranulf I have, in fact, had no reason to point out anything other than the dividing-lines between the two disciplines, but of course, I am fully conscious of the fact that there exist great accordances. On the whole I am of opinion that this outlining of the epistemological state of problems is a little simplified. With my article I have only wished to emphasize — positively — that the domain of sociology has more points of contact with those of the cultural and historical sciences than with that of the natural sciences. I have therefore — negatively — emphasized that sociology must not bind itself to the viewpoints of natural science and that there exists no reason for simply applying the methods and principles of natural science — least of all those of the mechanistic science — to sociology. The decisive viewpoint for me has, above all, been to bring about a non-mechanistic sociology. Here Ranulf's standpoint and that of mine need not come apart too much, for Ranulf seems chiefly to have had the modern natural science in mind. And in such a case, the contrast between sociology and natural science does not become very great.

But in spite of this concession, I have even in this form certain objections to raise against a natural-scientific sociology. My standpoint will perhaps more clearly present itself, when I am now going to answer the objections directed by Ranulf under his *second* point against my conception of a) the systematic unity of sociology; b) the possibility of prediction; c) the nature of laws.

I admit that in my previous reply I could not clearly set forth the importance of the field theory to sociology. It is impossible in this contribution to our discussion too, as too much space would be required for it. I also agree without exception to the citations alleged by Ranulf from Myrdal and Simiand. I will also admit that every limited field of study is always artificial and provisional. But even if it be only provisional,

it is equally applicable. I really do not understand why such fields might not be applied, even if everything depends on everything else, as long as sociology is not able to comprehend all things within one and the same field. The old natural science, on the other hand, deemed itself able to do it with regard to one field of gravitation valid for the whole of the universe. Ranulf now would perhaps mean that in this respect there is no longer any difference between modern physics and sociology. I must, however, yet allege that there are two essential differences. In the first place the object of sociology belongs to the macrophysical world, not to the microphysical one, and consequently every application of the method and the concepts of atom physics to sociology would only bring about anarchy. Moreover, if the view that the older physical theory is only a special case of the new one is chosen for a starting-point, then sociology ought yet to fall within the mechanistic physics valid for our world. Secondly those macrophysical forces can be exactly measured, which does not hold true of the social ones. Even for the processes in the world of the atoms exact measures can be obtained. Any correspondence to such an exact quantum as is Planck's constant, does not exist in sociology.

As regards the problem of the possibility of making prognoses in social science, I cannot see that Ranulf has advanced any weighty objections. Here too Ranulf commits the abovementioned fault of attempting to transfer the views of atom physics to the ordinary world of sociology. And Ranulf now makes himself guilty of the close-at-hand fault of using now the methods of the old natural science, now those of the new atom physics, as it will suit his aims. Ranulf's theory of prognoses then becomes contradictory and unintelligible. When I allege that a historico-cultural prognosis in a degree presupposes as creation, Ranulf objects that »natural science too is often incapable of predicting individual events». I can find no specific resemblance between these two prognoses! But at the same time as Ranulf has made a concession to that impossibility, he finds, however, with the assistance of G. A. Lundberg, a chance of predicting an invention and then does not consider it any longer as »inherently unpredictable». But has not then the prediction in question been concerned in bringing forth the invention predicted? And are not, as a matter of fact, the processes in »quanta physics» inherently unpredictable? Nothing than confusion is produced in sociology, if the sociological processes are in such a way always to be forced into physical terms. If the mechanistic physics is not convenient, the quanta physics is applied and, if this is not convenient, one passes to the former. And as the two species of physics are so opposed to each other, one of the two is always bound to be fitted, and thus at last the sheer discretion prevails. The modern sociology, not least such as it presents itself in Lundberg's *Foundations of Sociology*,

recalls in many respects the sociological organism theory of the 19th century, when the sociological investigation of method mostly consisted in finding out analogies between biology and sociology.

The same criticism I will also direct against Ranulf's conception of the place of the »law of nature» in sociology. Sociology in positivistic circles is now no longer acknowledged as a legal science, as was the case during the palmy days of mechanistic physics. When natural sciences have now struck into new ways, the criticism before then directed against sociology as a legal science has been more willingly accepted. But so much has not been learnt of the criticism as to bring about more caution in coupling together the methodology of natural science with that of sociology, even though this analogy is now made more rightfully. In order to show the risk of thus zealously bringing together the two methodologies, I shall cite a passage in Ranulf's article. »What has happened to the law of free competition seems, from a logical point of view, to be exactly the same as has happened to classical mechanics: both theories appeared once upon a time to be valid unconditionally, whereas both of them seem now to be valid only under certain specified conditions.» This parallelism is, however, not tenable. Firstly, Ranulf confounds the changes of our conception and the changes of the reality itself. The social reality has changed since the liberal 19th century, but the physical reality has not essentially changed since then, whereas our knowledge of it has extended to embrace electrons and protons and certain stellar processes. This is a decisive difference between sociology and physics that must not be overlooked, if practical results for social life are to be attained. It is not possible to extinguish a law of nature, solely its effects can be prevented. A sociological »law», on the contrary, can be neutralized so thoroughly as no longer to be necessarily taken into account. Secondly, there exists also the essential difference between the two laws that in a process of nature a quantitative expression can be obtained, e. g. the contribution of the falling-law to a change, but it is impossible quantitatively to determine how much e. g. the law of supply and demand has contributed to a certain economic situation. This is also important to remember, for those who embrace a natural-scientific sociology — as e. g. Lundberg — mean above all the capability of sociology for being a quantitative science.

By that I will not, of course, say that there should be an insurmountable limit between a quantitative natural-scientific method and that of sociology. Sociology, too, is in many respects bound to be a quantitative science just as it is in certain respects bound to formulate laws and to give prognoses, but sociology, as more complex than natural science, must go beyond the latter and must not, therefore, allow itself to be squeezed into the methodological schemes of other sciences. The

sociologists of our time have too great tasks for risking to make the same mistakes as their predecessors, when they attached sociology to biology or to the mechanistic natural science. Sociology is now sufficiently old for being able to stand on its own legs. It is a misunderstanding of my whole standpoint, when Ranulf in his *third* issue against my previous reply means that I should accept »the methodical practice actually prevailing in the social science.» Such a thing I have never said nor can it be read into my exposition, either. It seems to me that Ranulf's method both is and has been more prevailing in sociology from Comte than mine. What I have, on the other hand, wished to stress in opposition to the positivistic sociologists is the fact that we should not keep longing for an exact method in sociology so much as to neglect giving to sociology a method that could be applied in it just now. It is metaphysics to believe that reality is so uniform that the same methods are applicable everywhere, and these methods become in my view metaphysical ideals when applied exclusively for the reason that they have proved so fertile in certain domains. It is, as is a well-known fact, such a »pragmatical» principle, on which Lundberg is building, and that I have rightly ascribed to Ranulf that same principle has been verified by his last article. (Of course Ranulf has had other motives for his positivistic sociology, too.) Ranulf and Lundberg seem to be of opinion that natural science, which has been so successful in creating an exact science, should have its methods applied in sociology too, for then this science would make equally great progress as has been made by the former. But then we should remember that such a turn of mind has once given rise to a mechanistical sociology. Was that really lucky for sociology? When the modern natural science arose, it appeared that the old natural science was wrong in trying to apply the mechanistic principles in all domains. I cannot therefore help asking: Were not the sociologists, who were, during the predominance of the old natural science, opposed to transferring the mechanistic principles into sociology on the right way, in spite of the criticism from those who advocated the application in sociology of the methods of natural science? Surely it cannot be said that the critics of natural science gave a check to the development of sociology, for it were those who were right! Should not this be a lesson sufficient for preventing us from repeating that same mistake of coupling together natural science and sociology. And to the sociologists who like Ranulf wish to attach the methodology of sociology to natural science I feel bound to direct a question: why is a method to be considered as correct only when it has obtained the authoritative approval of natural science? And why is sociology to depend on the development of natural science? Why must not sociology make a path of its own, now that the history of sociology has shown that there were sociologists and historians who

wished to apply, previous to the physics of the theory of relativity, a method that natural science only later on was going to conceive as correct?

The criticism directed against me by Professor Ranulf in the third point is, however, founded not only on a misunderstanding of my standpoint, this criticism rests moreover on false analogies. When Ranulf exhorts me, not to follow the scholastics but instead Galileo and Bacon and to »prove the possibility of the new sociological method by actually applying it», then I am bound to say that I have actually proved it by examining its fertility in a great many sociologists who have applied it. Now possibly Ranulf would exhort me to make still another attempt, for he asks, what would have happened to natural science, if Bacon and Galileo »should have merely endeavoured to give a philosophical foundation of the then traditional scholastic-Aristotelian conception of nature . . ., so long as an empirical demonstration of the possibility of their own method had not been produced?» But the analogy between me as an adversary of a natural-scientific method and the adversaries of Bacon and Galileo is untenable, for the adversaries of the latter would not even test the new method, while I am living in an epoch when the natural-scientific method in sociology has been put to the test many times over and in significant respects has proved to be too light. Further I don't understand whence Ranulf has got the opinion that I should have meant to oppose an empirical method for sociology. Surely there are other methods than the natural-scientific ones that are entitled to be considered as empirical! I should perhaps once more call attention to the fact that the methodological basis of the sociology of mine is more empirical than is the first principle of Ranulf, for this is founded on the »scholastic» assumption that there exist pure sense perceptions, while my theory is based on an empirical psychological fact in maintaining that there are no such sense perceptions. Every scientist is therefore bound to labour with so-called practical intuitions and, as it is impossible for him to get rid of them, he is bound to try to make them objective instead of rejecting them completely, for then he has thrown out the child with the water. My methodological investigations have exactly aimed at trying to bring out a criterion, by means of which one may be able to determine when those practical intuitions are objective. I should perhaps stress the fact that I do not mean that those practical intuitions should exclusively contain a working of mind. What Ranulf calls working of mind and sense perception are in concrete knowledge inseparably combined. Any dichotomy must not be assumed here. Every scientific methodology is in this respect bound to start instead from a both-and. He who says, in conformity to Ranulf, that sense

perception is the most important thing, commits the same fault as he who believes that food is more important to the body than air.

Bertil Pfannenstill.

Bemerkungen zu einigen logischen Paradoxien. Von *Ivar Segelberg.*

1. *Einleitung.* In seiner Schrift »Om rätt och moral»[1] (»Über Recht und Moral») hat I. Hedenius einige Bemerkungen über die Paradoxie des absoluten Skeptizismus gemacht, die als Ausgangspunkt dieses Aufsatzes dienen sollen. Hedenius schreibt[2] u. a.: »Uppställes t. ex. den tesen, att det inte finns några sanna satser, så är det ju möjligt, att denna tes icke är sann. Men vill man visa, att så är fallet — att alltså den radikala skepticismen är en felaktig teorie — så måste man likväl avstå från det speciella argumentet, att den tes, som förnekar, att det finns några sanna satser, själv är en sats och alltså, enligt sig själv, inte kan vara sann. Detta argument måste man avstå ifrån, emedan det innehåller den rent logiska orimligheten, att en tes skulle kunna uttala sig om sig själv.» (Deutsch: »Wird z. B. die These aufgestellt, dass es keine wahren Sätze gibt, so ist es ja möglich, dass diese These nicht wahr ist. Aber, will man zeigen, dass das der Fall ist — dass also der radikale Skeptizismus eine fehlerhafte Theorie ist — so muss man gleichwohl auf das spezielle Argument verzichten, dass die These, welche verneint, dass es keine wahren Sätze gibt, selbst ein Satz ist und also nach sich selbst nicht wahr sein kann. Auf dieses Argument muss man verzichten, weil es die Ungereimtheit enthält, dass eine These sich über sich selbst äussern könnte.») — Diese Darstellung scheint mir ein wesentliches Missverständnis der Problemlage zu enthalten.

2. *Was bedeutet es, dass eine These sich über sich selbst äussert?* Man kann wenigstens drei Bedeutungen unterscheiden. Diese Bedeutungen sind durch folgende Sätze exemplifiziert.

a) Der Satz s besagt, dass alle Sätze, den Satz s einbegriffen, sprachliche Phänomene sind.

b) Der Behauptungsakt B meint, dass alle Behauptungsakte, inklusive B, psychische Phänomene sind.

c) Der Sachverhalt S hat zum Inhalt, dass alle Sachverhalte, inkl. S, die Eigenschaft E haben.

Die zwei ersten Sätze sind offenbar wahre und gar nicht unsinnige Behauptungen. Der dritte Satz dagegen ist absurd. Seine Ungereimtheit liegt darin, dass *der erwähnte Sachverhalt sich selbst enthält.* Man

---

[1] Seite 29 f. [2] S. 30.

wendet vielleicht ein, dass ein Quadrat ein Quadrat enthalten kann. Aber solchenfalls handelt es sich immer um verschiedene Quadrate. Das Quadrat Q_1 enthält das Quadrat Q_2. Aber das Quadrat Q_1 kann nicht sich selbst (scil. das Quadrat Q_1) enthalten. Ein Gegenstand kann nicht sich selbst als Teil enthalten.

3. *Die Lügner-Antinomie.* In der klassischen Aporie »der Lügner», liegt die Ungereimtheit des sich selbst enhaltenden Sachverhaltes in maskierter Form vor. — Es ist unsinnig zu sagen: »Jetzt lüge ich.» Diese Aussage impliziert: »Der Satz s besagt, dass der Satz s unrichtig ist.» Scheinbar gleicht diese Aussage der ersten der drei erwähnten Möglichkeiten. In Wirklichkeit liegt der dritte Fall vor, was aus folgendem hervorgeht.

Dass ein Satz richtig ist, bedeutet (schematisch gesprochen), dass der entsprechende Sachverhalt S existiert. »Der Satz s besagt, dass der Satz s unrichtig ist» bedeutet also: »Der Satz s besagt, dass der Sachverhalt S nicht existiert.» — Dass ein Satz besagt, dass z. B. dieser Tisch braun ist, bedeutet, dass der Satz den Sachverhalt »dieser Tisch ist braun» bezeichnet. — »Der Satz s besagt, dass der Satz s unrichtig ist» also äquivalent mit »der Sachverhalt S hat zum Inhalt, dass der Sachverhalt S nicht existiert». Dieser Sachverhalt enthält sich selbst als »Teil» und ist deshalb ein widersinniger Gegenstand. — Der betreffende *Satz* ist unsinnig in der Bedeutung, dass er einen widersinnigen Gegenstand bezeichnet.

4. *Der Begriff »alle Sachverhalte».* Da ein Sachverhalt nicht sich selbst enthalten kann, ist jede Aussage über »alle Sachverhalte» unsinnig. Denn eine solche Aussage bezieht sich auf einen Sachverhalt, der sich selbst enthält. — Eine wichtige Folgerung, die hieraus zu ziehen sein dürfte, ist, dass es keine Eigenschaft gibt, die allen Sachverhalten gemeinsam ist. Wenn alle Sachverhalte eine gemeinsame Eigenschaft haben, muss man ein Urteil über alle Sachverhalte fällen können, was offenbar nicht der Fall ist. Der Begriff »Sachverhalt» muss ein vorläufiger Begriff sein, der nicht exakt bestimmt werden kann. — Auf eine nähere Analyse des Begriffes »Sachverhalt» müssen wir hier verzichten.

5. *Kritik von Hedenius' Erörterung.* Die These, dass es keine wahren Sätze gibt, könnte sich auf zwei Verhältnisse beziehen: a) es gibt überhaupt keine Sätze; b) es gibt Sätze, aber alle sind falsch. — In dem letzteren Falle liegt die These des absoluten Skeptizismus vor. — Diese ist unsinnig, weil sie einen Sachverhalt bezeichnet, der sich selbst enthält. Sie bezeichnet nämlich den Sachverhalt S, dass alle Sachverhalte, den Sachverhalt S einbegriffen, nicht-existierend sind.

Hedenius meint, dass man die Thesis des absoluten Skeptizismus nicht durch den Hinweis darauf widerlegen darf, dass er sich selbst widerlegt.

Da begeht man nämlich nach Hedenius den Fehler, dass man eine These annimmt, die sich über sich selbst äussert.

»Eine These annehmen» kann zweierlei bedeuten. 1) Erstens: das Annahmen der *Gültigkeit* der These. 2) Zweitens: das Annahmen des *Vorhandenseins* der These, wobei »These» dasselbe wie »Behauptungsakt» bedeutet. — Es geht nicht deutlich hervor, in welcher Bedeutung Hedenius den Ausdruck gebraucht. Aber in welcher Bedeutung man ihn auch verstehen mag, scheint mir Hedenius' Behauptung unrichtig zu sein.

(1.) (Erste Bedeutung) Wenn ich sage, dass ein Satz s seine eigene Negation als Konsequenz enthält, habe ich offenbar nicht den Satz s als wahr vorausgesetzt.

(2.) (Zweite Bedeutung) Es liegt an sich keine »logische» Ungereimtheit in der Annahme einer Behauptung, die sich über sich selbst äussert. Man kann sehr wohl behaupten »Jetzt lüge ich»; dann liegt ein psychisches Phänomen mit ganz bestimmten Eigenschaften vor. Wenn ein solcher Behauptungsakt als unsinnig bezeichnet wird, verwechselt man den Auffassungsakt mit dem betreffenden Sachverhalt: oder auch: man verwendet das Wort »unsinnig» in Bezug auf Auffassungsakte derart, dass ein Auffassungsakt als unsinnig bezeichnet wird, wenn er einen unsinnigen Sachverhalt meint. — Ebenso ist der *Behauptungsakt*, der durch den Satz »alle Sätze sind falsch» ausgedrückt wird, ein ganz widerspruchsfreies psychisches Phänomen, das einen widersinnigen Sachverhalt meint.

Beispiele von Behauptungen, die sich über sich selbst äussern, ohne dass der betreffende Sachverhalt irgendwelchen Widersinn enthält, sind die durch die folgenden Sätze ausgedrückten: alle Behauptungsakte sind psychische Phänomene; alle Behauptungsakte sind intentionale Akte. — Dass diese Behauptungen, als psychische Erlebnisse betrachtet, nicht logisch unmöglich sind, kann man ganz einfach dadurch zeigen, dass solche Behauptungsakte wirklich existieren. (Ueberhaupt scheint die von A. Phalén dargelegte Kritik des sog. Subjektivismus einer Revision zu bedürfen.)

Eine Behauptung logisch widerlegen heisst dasselbe wie zeigen, dass der entsprechende Sachverhalt widersinnig ist. — *Wenn man sagt, dass die Behauptung »alle Sätze sind falsch» ihre eigene Widerlegung enthält, hat man eine solche Widerlegung vorgebracht. In dieser Widerlegung liegt kein logischer Fehler.* Das einzige, was man gegen diese Widerlegung einwenden kann, ist, dass sie nicht der Sache auf den Grund geht und deutlich zeigt *worin* der Widersinn besteht.

6. *Die heterologische Paradoxie.* Wie die Antinomie des reinen Skeptizismus hat auch die sog. heterologische Paradoxie ihren Grund in der Annahme eines Gegenstandes, der sich selbst enthält. Dies soll im folgenden kurz gezeigt werden.

Wenn ein Wort eine Eigenschaft bezeichnet, die das Wort selbst hat, sagt man, dass das Wort autologisch ist. Wenn das Wort nicht die Eigenschaft besitzt, die es bezeichnet, wird das Wort als heterologisch bezeichnet. Das Wort »dreisilbig» ist also autologisch, während das Wort »zweisilbig» heterologisch ist, da es nicht die Eigenschaft »Zweisilbigkeit» hat.

Die heterologische Antinomie entsteht, wenn man fragt, ob das Wort »heterologisch» selbst heterologisch ist oder nicht. Wenn das Wort »heterologisch» selbst heterologisch ist, hat es die Eigenschaft, die es bezeichnet, und ist autologisch, was das gerade Gegenteil von »heterologisch» ist. Aber wenn das Wort »heterologisch» autologisch ist, hat es die Eigenschaft, die es bezeichnet (nämlich die Eigenschaft heterologisch), und ist also heterologisch, was die Negation von autologisch enthält. — Wenn das Wort »heterologisch» heterologisch ist, ist es also autologisch; aber wenn es autologisch ist, ist es heterologisch. — Die Aussagen »Das Wort heterologisch ist heterologisch» und »Das Wort heterologisch ist autologisch» haben somit ihre eigene Negation als Konsequenz.

Der Grund dieses Widerspruchs zeigt sich in der folgenden Erörterung: Von einem Worte sagen, dass es heterologisch ist, ist an sich nichts Widersinniges. Die Absurdität entsteht, wenn das betreffende Wort das Wort »heterologisch» selbst ist. Denn, was bezeichnet das Wort »heterologisch» beim Worte »heterologisch»? *Es bezeichnet eine Eigenschaft, die darin besteht, dass das Wort die Eigenschaft heterologisch zugleich bezeichnet und nicht besitzt.* Wenn man fragt, ob das Wort »heterologisch» heterologisch ist oder nicht, bezeichnet also das Wort »heterologisch» eine Eigenschaft, die sich selbst enthält. Die Eigenschaft heterologisch ist in diesem Zusammenhange identisch mit der Eigenschaft, die Eigenschaft heterologisch zu bezeichnen und gleichzeitig nicht zu haben. Die Eigenschaft heterologisch wird also in diesem Zusammenhange ein widersinniger Gegenstand.

In demselben Sinne absurd ist es zu sagen, dass das Wort »autologisch» selbst autologisch ist. Die Eigenschaft autologisch besteht nämlich in diesem Fall darin, dass das Wort sowohl die Eigenschaft autologisch hat als auch sie bezeichnet. *Dass das Wort »autologisch» selbst autologisch ist, bedeutet also etwas mehr, als dass es autologisch ist,* nämlich dass es auch die Eigenschaft autologisch bezeichnet! Eine Antinomie entsteht in diesem Falle nicht, weil der Begriff »autologisch» keine Negation enthält.

7. *Russell's Antinomie.* Von derselben Art wie die heterologische Antinomie und die Antinomie des absoluten Skeptizismus ist die sog. Russell'sche Antinomie, deren Inhalt so ausgedrückt werden kann: Unter M verstehen wir die Menge aller Mengen M_1, M_2, M_3 etc., die sich

selbst nicht enthalten. Man fragt nun: Ist die Menge M in sich selbst enthalten oder nicht? Wenn M nicht in M enthalten ist, gehört sie zur Menge aller Mengen, die nicht in sich selbst enthalten sind; aber das bedeutet, dass M in M enthalten ist; denn M ist die Menge aller Mengen, die nicht in sich selbst enthalten sind. — Wenn aber M in M enthalten ist, gehört sie nicht zur Menge aller Mengen, die nicht in sich selbst enthalten sind; das heisst, dass M nicht zu M gehört.

Die Sätze »M ist in M enthalten» und »M ist nicht in M enthalten» haben also ihre Negation als Konsequenz. (Voraussetzung: 'M' bedeutet hier »die Menge aller Mengen die sich selbst nicht enthalten».)

Dieser Widerspruch beruht auf einem Widersinn des Begriffs »Die Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten» und kann folgendermassen dargestellt werden:

Eine Menge, die sich selbst enthält, ist ein Widersinn. Keine Menge enthält also sich selbst, somit auch nicht die Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten. Dieses bedeutet, dass *die Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten, realiter identisch ist mit der Menge aller Mengen.* — Die Menge aller Mengen ist ein widersinniger Gegenstand, denn da die Menge aller Mengen selbst eine Menge ist, ist sie in der Menge aller Mengen, d. h. in sich selbst, enthalten. — Da die Menge aller Mengen identisch ist mit der Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten, ist auch die letztere Menge unsinnig. Ihr Widersinn zeigt sich in der Russel'schen Antinomie.

Man könnte meinen, dass es wirklich Mengen gibt, die sich selbst enthalten. Als Beispiel einer solchen Menge könnte die Menge alles Abstrakten erwähnt werden. Diese Menge muss, nach dem üblichen Gebrauche des Wortes »abstrakt», als abstrakt bezeichnet werden und deshalb in sich selbst enthalten sein. Die richtige Konklusion daraus ist indessen nicht die, dass es Mengen gibt, die sich selbst enthalten, sondern die, dass das Wort »abstrakt» keine einheitliche Bedeutung hat.

8. *Zusammenfassung.* a) Ein sprachlicher Satz, der sich selbst eine Eigenschaft E beilegt, ist kein widersinniger Gegenstand. Ebensowenig ist ein Behauptungsakt, der sich selbst als Subjekt einer Eigenschaft E meint, widersinnig. — Der entsprechende Sachverhalt wird ein widersinniger Gegenstand, wenn die Eigenschaft E der Art ist, dass der Sachverhalt sich selbst enthält.

b) Die These des absoluten Skeptizismus ist widersinnig, weil sie einen Sachverhalt bezeichnet, der sich selbst enthält.

c) Es ist ganz richtig, die These des absoluten Skeptizismus in der Weise zu widerlegen, dass man zeigt, dass sie ihre eigene Falschheit als Konsequenz enthält.

d) Die Lügner-Antinomie und die Antinomie des absoluten Skepti-

zismus haben nichts zu tun mit irgend einer Ungereimtheit in einem Bewusstseinsakt, der sich selbst zum Gegenstand hat.

e) Jede Aussage über »alle Sachverhalte» ist widersinnig, woraus sich u. a. ergibt, dass der Begriff »Sachverhalt» nicht exakt ist. (Wenn wir das Wort Sachverhalt in diesem Aufsatz gebraucht haben, ist es in derselben Weise aufzufassen, wie die Worte »etwas» oder »Gegenstand», die keine gemeinsame Eigenschaft der mit dem Worte bezeichneten Gegenstände mitbezeichnen.)

f) Die heterologische Paradoxie entsteht dadurch, dass das Wort »heterologisch» unter gewissen Umständen eine Eigenschaft bezeichnet, die sich selbst enthält, nämlich wenn es in dem Satze »das Wort heterologisch ist heterologisch» auftritt.

g) Die Russell'sche Antinomie entsteht durch die Annahme von Mengen, die sich selbst enthalten. Eine solche Annahme liegt in dem Begriff »die Menge aller Mengen», da diese Menge selbst eine Menge ist und deshalb in sich selbst enthalten sein muss. — Da es keine Menge gibt, die sich selbst enthält, wird der Gegenstand »die Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten» derselbe Gegenstand wie der Gegenstand »die Menge aller Mengen». Auch der Gegenstand »die Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten» ist also ein absurder Gegenstand. Seine Absurdität wird in der Russell'schen Antinomie entwickelt.

Ivar Segelberg.

Über sog. Common-sense-Realismus. Bemerkungen zu Folke Leanders Aufsatz »Analyse des Wirklichkeitsbegriffs (I)» (Theoria IX, 1). Von *Ingemar Hedenius.*

»Es gibt eine Art Common sense-Realismus, vertreten von Docent Ingemar Hedenius (wenn auch nur in mündlichen Diskussionen, und noch nicht systematisch im Druck vorgelegt), der einen Rückgang von einem übersubtilen philosophischen Skeptizismus zu den primären Gewissheiten bedeutet, die niemand bezweifeln kann.» So schreibt Folke Leander im vorigen Heft von Theoria (S. 31), und er fügt gewisse Angaben darüber hinzu, worin dieser von mir vertretene Common-sense-Realismus besteht. Drei Punkte scheinen für diese Theorie, so wie sie von Leander definiert wird, wesentlich zu sein: (1) Der Common-sense-Realismus behauptet, dass es gewisse Aussagen über empirische Sachverhalte gibt, die so beschaffen sind, dass ihre Wahrheit von keinem Menschen bezweifelt werden kann, und der Grund, den der Common-sense-Realismus für diese Behauptung anführt, ist der, dass die Aussagen 'ich bin diese oder jene Person' und 'die Erde ist rund' diese Beschaffenheit haben; (2) der

Common-sense-Realismus behauptet, dass die Menschen, die an die Theorie des logischen Positivismus glauben, dass keine absolute Gewissheit über empirische Dinge möglich ist, nicht imstande sind, die Wahrheit der beiden angeführten Aussagen zu bezweifeln; (3) der Common-sense-Realismus behauptet, dass, wenn seine unter (2) wiedergegebene Behauptung wahr ist, daraus folge, dass der Satz »keine absolute Gewissheit über empirische Dinge ist möglich» — in dem Sinne, wie der logische Positivismus diesen Satz versteht — falsch ist. Leander sagt, ihm sei unbekannt, was für Konsequenzen ich weiter aus meinen Common-sense-Ideen ziehe oder »ob sie nur ein vereinzelnter Gedanke sind». Hier greift er selber ein und komplettiert: die Klasse der Aussagen, die nach dem Common-sense-Realismus von keinem Menschen bezweifelt werden können, soll keine Aussage enthalten, die sagt, dass ein Sachverhalt zu einem Zeitpunkt besteht, der später ist als der Zeitpunkt, an dem die betreffende Aussage gemacht wird. »Ich bin mir mit Hedenius absolut gewiss darüber, dass die Erde rund ist: aber der Erdball könnte ja in der nächsten Sekunde explodieren», heisst es nämlich, und daraus soll folgen, »dass die absolute Gewissheit, die wir von verschiedenen täglichen Dingen haben, sich nicht auf die Zukunft beziehen kann» (S. 32). Mit den Gedankengängen, mit deren Hilfe dieser Gedanke später ausgeführt wird, will ich den Leser nicht bemühen. Sie scheinen mir inkohärent zu sein — aber hier bin ich nicht mehr berührt.

Dagegen möchte ich einige Bemerkungen zu der Anschauung machen, die Leander als Common-sense-Realismus bezeichnet: während Leander Anspruch darauf macht, dass diese Anschauung von der Wissenschaft ernst genommen werden soll, bezeichnet er mich gleichzeitig als ihren Urheber. Allerdings hat Leander den Common-sense-Realismus in anderer Weise formuliert, als ich es hier getan habe, und die inexakte und mehrdeutige Sprechweise, die er durchgehend anwendet, macht es möglich, ja wahrscheinlich, dass er mit Common-sense-Realismus auch noch etwas anderes meint als nur die Konjunktion der oben angegebenen Punkte (1), (2) und (3). Aber offenbar gehören die angegebenen Punkte zu der Anschauung, die Leander beschreibt, und jeder einzelne von ihnen ist für sie wesentlich. Im Folgenden soll der Terminus »Common-sense-Realismus» auch nur die Anschauung bezeichnen, die die Konjunktion der Aussagen ist, die oben unter den Punkten (1), (2) und (3) angegebenen worden sind.

Meine *erste* Bemerkung ergibt sich von selbst: dieser Common-sense-Realismus ist eine unhaltbare Anschauung. So muss es ja sein, wenn auch nur ein einziger der angeführten drei Punkte unbegründete oder falsche Behauptungen enthält, und soviel ich sehen kann, ist dies bei *allen* Punkten der Fall.

Bei (1) liegt die Gehaltlosigkeit offen zutage. »Ich bin diese oder jene

Person» ist eine sprachliche Phrase, deren systematische Vieldeutigkeit so unverbesserlich ist, dass es unmöglich wird, irgendeine bestimmte Aussage anzugeben, welche diese Phrase ausdrücken soll. Man könnte hier etwa an die Fälle von Persönlichkeitsspaltung denken, wo der Kranke zeitweilig glaubt, ein anderer zu sein, als er ist, z. B. ein Werwolf (sog. Lykanthropie), und man fragt vielleicht, ob hier nicht zahlreiche Fälle vorliegen, wo Menschen bezweifeln können, ob sie »diese oder jene Person» sind. Eine solche Frage kann unmöglich beantwortet werden, grade deswegen weil ein bestimmter Sinn der vieldeutigen Phrase »ich bin diese oder jene Person» nicht festgestellt werden kann. Überhaupt liegt hier keine bestimmte Aussage vor. Unter solchen Umständen kann natürlich auch nicht behauptet werden, es läge hier eine Aussage vor, die unmöglich bezweifelt werden kann. Was die Aussage 'die Erde ist rund' angeht, so ist es ein historisches Faktum, dass sie von vielen Menschen bezweifelt worden *ist*, und also kann diese Aussage bezweifelt werden. Damit ist genügend zu Punkt (1) gesagt. Die Frage, ob es Aussagen *gibt*, die so beschaffen sind, dass sie nicht bezweifelt werden können, soll hier nicht diskutiert werden. Sicher ist, dass, wenn der Common-sense-Realismus behauptet, dass es solche Aussagen gibt, *seine* Behauptung darüber unbegründet ist, denn von den zwei Aussagen, die der Common-sense-Realismus als Grund für seine Behauptung anführt, ist die eine keine Aussage, und die andere kann bezweifelt werden.

Ebenso ist offenbar, dass das unter (2) Behauptete unbegründet ist. Zwar kann man nicht sicher behaupten, es sei ein historisches Faktum, dass Menschen, die an die These des logischen Positivismus glauben, es sei keine absolute Gewissheit über empirische Dinge möglich, bezweifelt *haben*, dass die Erde rund ist. Aber es kann behauptet werden, dass solche Menschen es *bezweifeln könnten*, und nichts von dem, was der Common-sense-Realismus anführt, ist ein haltbares Argument gegen diese Behauptung. Auch das unter (2) Gesagte ist also unbegründet. Natürlich fällt die ganze Beweislast dem Common-sense-Realismus zu. Er selber macht nicht einmal geltend, dass seine eigenen Behauptungen unter (1) und (2) der präsumptiven Klasse von empirischen Aussagen, die nicht bezweifelt werden können, angehören. Zu dieser Klasse gehören ja nach den eigenen Angaben des Common-sense-Realismus nur die Aussagen 'ich bin diese oder jene Person' und 'die Erde ist rund'.[1]

Nun kommen wir zu der Behauptung unter Punkt (3), und die ist falsch. Die unter diesem Punkt gemachte Behauptung des Common-sense-Realismus wäre dann und nur dann wahr, wenn die Aussage, die der logische

[1] Natürlich meint Leander, es könne angenommen werden, dass auch andere Aussagen dieser Klasse angehören, ohne dass damit ein Widerspruch zum Common-sense-Realismus entsteht. Als neues Beispiel führt er auch später den offenbar nicht evidenten Satz ein 'die Sonne ist eine Kugel'. Damit ändert sich nichts an unserem Gedankengang.

Positivismus mit dem Satz »keine absolute Gewissheit über empirische Dinge ist möglich» ausdrückt, logisch mit der Aussage unvereinbar wäre, die der Common-sense-Realismus mit dem Satz ausdrückt »es gibt Aussagen über empirische Dinge, die von keinem Menschen bezweifelt werden können». Dass diese Bedingung nicht erfüllt werden kann, geht auch bei nur äusserlicher Kenntnis des Sinnes hervor, in dem der logische Positivismus *seinen* Satz versteht. Wenn der logische Positivismus sagt, dass Aussagen über empirische *Dinge* (d. h. solche Aussagen, die Professor Carnap als Objektssätze und Professor Kaila als *f*-Sätze bezeichnet) niemals absolut gewiss sind, so meint er damit, dass jede solche Aussage eine Hypothese ist, deren Verifikation eine unendliche Aufgabe bildet. Diese These ist nicht mehr und nicht weniger als eine *logische Analyse* der Struktur dieser Aussagen. Allgemein bedeutet dies, dass die These des logischen Positivismus keine Aussage über das faktische Verhalten empirischer Gegenstände ist.[1] Daraus folgt, dass hier ganz und gar nicht von der Behauptung die Rede ist, dass alle Menschen das psychologische Vermögen besitzen, jede Aussage über empirische Dinge zu bezweifeln. Die Behauptung des Common-sense-Realismus, dass es empirische Aussagen gibt, die zu bezweifeln alle oder einige Menschen das psychologische Vermögen nicht haben, widerspricht also nicht der These des logischen Positivismus, dass keine absolute Gewissheit über empirische Dinge möglich ist, denn diese These sagt nichts darüber aus, dass oder ob die Menschen faktisch im Besitz eines solchen psychologischen Vermögens sind, empirische Aussagen zu bezweifeln. Das *argumentum ad hominem*, das der Common-sense-Realismus nach Leander gegen den logischen Positivismus richtet (»kannst Du wirklich daran zweifeln, dass du diese oder jene Person bist, dass die Erde rund ist u. s. w.?»), ist daher ein Schlag ins Wasser. Dieser ganze Common-sense-Realismus ruht auf einem weitgehenden Missverständnis der Bedeutung des logischen Positivismus, ja, er hat nichts mit dem zu tun, was in einer Debatte von philosophischen Fragen dieser Art relevant ist.

Auch meine *zweite* Bemerkung hat kein wissenschaftliches Interesse. Sie handelt nicht einmal von dem philosophischen Inhalt in Leanders Artikel, sondern nur von mir selbst. Doch ist grade diese Bemerkung der Hauptzweck meiner Darstellung. Also: *ich* vertrete nicht die Anschauung des Common-sense-Realismus, und ich habe es niemals getan;

---

[1] Siehe z. B. R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax* (Psyche Miniatures 1935) S. 9—15 u. *passim*. Vgl. auch den charakteristischen Satz bei A. J. Ayer, *Truth, Language and Knowledge* (1938), S. 62: ». . . the propositions of philosophy are not factual, but linguistic in character — that is, they do not describe the behaviour of physical, or even mental, objects; they express definitions, or the formal consequences of definitions. Accordingly, we may say that philosophy is a department of logic.» Vgl. meinen Aufsatz *Begriffsanalyse und kritischer Idealismus*, S. 282, 301 f, 308—311 (Theoria 1939).

noch weniger bin ich der Urheber dieser Anschauung. Ich kann mich auch nicht erinnern, jemals den Common-sense-Realismus in mündlichen Diskussionen dargestellt zu haben, weder in Diskussionen mit Docent Leander noch mit sonst jemand. Als eine Art Kommentar zu dieser Bemerkung, möchte ich die Aufmerksamkeit des Lesers auf einen Gedankengang von G. E. Moore lenken, der sich in seiner »Selbstdarstellung», *A Defence of Common Sense* findet.[1] Ich glaube, dass dieser Gedankengang, der auf S. 193—207 in Moores Aufsatz dargestellt wird, nicht nur richtig, sondern philosophisch auch höchst bedeutungsvoll ist, und ich habe diese Meinung auch in mündlichen Diskussionen, u. a. mit Docent Leander, zum Ausdruck gebracht. Das Folgende ist nur ein Versuch, gewisse Hauptpunkte in Moores Gedankengang wiederzugeben.

Moore behauptet, er wisse sicher, dass gewisse empirische Aussagen wahr sind. Diese Aussagen, die alle offenbare Truismen sind, teilt er in zwei Klassen, (1) und (2), ein, von denen die erste eine lange Reihe von Truismen und die zweite nur einen einzigen enthält. Unter den Truismen, die Moore unter (1) anführt, finden sich die folgenden: 'Es existiert gegenwärtig (d. h. zu dem Zeitpunkt, an dem Moore diesen Satz niederschreibt) ein lebendiger menschlicher Körper, der Moores Körper ist'; 'dieser Körper ist seit seiner Geburt entweder in Berührung mit der Erdoberfläche gewesen oder hat sich in einem gewissen, kurzen Abstand von der Erdoberfläche befunden'; 'die Erde hat seit vielen Jahren existiert (von dem Zeitpunkt aus gerechnet, an dem Moore diesen Satz niederschreibt)'; 'ausserhalb der Erdoberfläche hat es während der ganzen Zeit viele andere Gegenstände gegeben, mit denen Moores Körper sich entweder in Berührung oder von denen er sich in einem gewissen Abstand befunden hat'; 'ein Teil dieser Gegenstände waren lebende menschliche Körper, über die Truismen ausgesagt werden können, die denen entsprechen, die Moore bisher über seinen eigenen Körper geäussert hat'; 'Moores Körper hat Erlebnisse verschiedener Art gehabt: er hat Gegenstände empfunden, festgestellt dass Fakta von verschiedenen Gegenständen zu verschiedenen Zeiten gegolten haben, er hat sowohl falsche wie wahre Überzeugungen gehabt, Erwartungen in bezug auf die Zukunft gehabt, phantasiert, geträumt sowie Gefühle verschiedener Art gehabt'; 'eine grosse Anzahl der anderen menschlichen Körper, die auf der Erde gelebt haben, haben Erlebnisse gehabt, die denen gleichen, die Moores Körper entsprechend dem obenstehenden Truismus gehabt hat'. — Der Truismus, der unter (2) aufgeführt wird, besteht in der einzigen Aussage, dass auch sehr viele (Moore sagt nicht *alle*) der früher erwähnten menschlichen Wesen zu anderen Zeitpunkten sicher gewusst haben, dass viele Truismen, deren jeder einzelne einem der unter (1) aufgeführten Truismen entspricht, wahr sind. Kurz (und ungenau) ausgedrückt: der

[1] In *Contemporary British Philosophy*, hrsg. v. J. H. Muirhead, Bd. 2, (1925).

unter (2) angeführte Truismus sagt, dass eine bedeutende Anzahl von Menschen zeitweise dasselbe über ihren Körper und seine Umgebung gewusst haben, was Moore nach (1) von seinem Körper und dessen Umgebung weiss.

Zu den Menschen, die unter (2) gemeint sind, gehören u. a. alle Philosophen. Alle Philosophen zeigen nämlich Kenntnis von der Existenz anderer Menschen und von der Existenz des Menschengeschlechts: sie zeigen das z. B., wenn sie der Meinung sind, dass *wir* manchmal etwas glauben, was nicht wahr ist. Von allen Philosophen gilt also, dass sie manchmal wissen, dass solche Truismen, die allen unter (1) aufgezählten entsprechen, wahr sind. Dies hindert aber nicht, dass viele Philosophen manchmal alle oder einige der Truismen bezweifeln, ja, ihre Wahrheit leugnen. Nach Moores Anschauung ist das letztere der Fall, wenn manche Philosophen sagen, dass materielle Dinge nicht wirklich sind, dass der Raum nicht wirklich ist, dass die Zeit nicht wirklich ist oder dass das Ich nicht wirklich ist. Obgleich keine dieser Aussagen *an und für sich* einen inneren Widerspruch enthält, kann man ein *argumentum ad hominem* gegen jeden Philosophen richten, der von der Wahrheit solcher Aussagen überzeugt ist: der betreffende Philosoph widerspricht gewissen anderen Überzeugungen, die faktisch auch bei ihm vorkommen. Von solchen Philosophen will Moore sich unterscheiden. Ein anderer Hinweis, den Moore gibt, besteht darin: wenn gewisse Philosophen solchen Aussagen wie den unter (1) angegebenen widersprechen, so folgt daraus, dass sie sich geirrt haben müssen. Aus der Behauptung der Existenz eines einzigen Philosophen (= denkendes Wesen, das eine gewisse Zeit auf der Erde lebt) folgt nämlich, dass eine ganze Reihe ähnlicher Aussagen, wie die unter (1) angegebenen, wahr sind. Ein spezieller Fall liegt vor, wenn ein Philosoph behauptet, dass die Wahrheit der Truismen, die Aussagen über die Existenz materieller Dinge und über die Existenz anderer Iche machen, nicht sicher sondern nur möglich sei. Ein solcher Philosoph macht sich eines inneren Widerspruchs schuldig: er behauptet mit Sicherheit, dass viele Menschen existieren, (von denen keiner wissen könne, ob Truismen der genannten speziellen Art wahr sind), und diese Behauptung schliesst die Versicherung in sich, dass gewisse Truismen, welche einem Teil der unter (1) angeführten ähneln und welche Aussagen über die Existenz materieller Dinge und anderer Iche machen, wahr sind.

Wie schon gesagt, ist es aber nicht schon *an und für sich* ein innerer Widerspruch, Truismen wie die unter (1) angegebenen für falsch zu erklären. Es ist nur eine Tatsache, dass alle Truismen unter (1) und ihre Entsprechungen unter (2) wahr sind. Einen anderen, rein logischen Grund für seinen Standpunkt gibt Moore nicht an. Er unterscheidet sich also von solchen Philosophen, die der Ansicht sind, dass unser Wissen von der Existenz etwa materieller Gegenstände, durch eine andere Erkenntnis

begründet werden muss, die gewissermassen tiefer und mehr philosophisch ist als die triviale Wahrheit solcher Aussagen wie: 'es existiert ein lebender Körper, der mein Körper ist' und 'die Erde existiert seit vielen Jahren'.[1] Moore unterscheidet sich auch von denjenigen Philosophen, die der Meinung sind, dass solche Phrasen wie »die Erde existiert seit vielen Jahren» Aussagen ausdrücken, die *teilweise* falsch sind, wenn sie im Sinne der üblichen, vorphilosophischen Sprechweise gebraucht werden. Solche Philosophen sind der Meinung, dass, wenn sie selbst solche Phrasen aussprechen, sie diese in einem anderen Sinne verstehen müssen, als es der gewöhnliche Sprachgebrauch tut, wenn sie [die Philosophen] darauf Anspruch sollen erheben können, dass sie etwas aussagen, das *ganz und gar* wahr ist. Wäre die Anschauung dieser Philosophen richtig, so müsste man jedesmal fragen, in welchem Sinne der Satz »die Erde existiert seit vielen Jahren» verstanden werden soll, bevor man entscheiden kann, ob es wahr ist, dass die Erde seit vielen Jahren existiert. Gegenüber dieser Auffassung ist Moore der Ansicht, dass der Ausdruck »die Erde existiert seit vielen Jahren» der eigentliche Typus eines eindeutigen Ausdrucks ist, dessen Sinn wir alle verstehen. Wird das Gegenteil behauptet, so hat man die Frage, ob wir seinen Sinn verstehen, mit der ganz anderen Frage verwechselt, ob wir in der Lage sind, eine korrekte *Analyse* seines Sinnes zu geben. Die logische Analyse von Aussagen dieser Art enthält schwierige Probleme, und es ist eine Aufgabe der philosophischen Forschung, den Versuch zu unternehmen, sie zu lösen.

Moores Gedankengang mündet daher in eine Theorie über den allgemeinen Charakter der philosophischen Probleme aus. Dass das vorwissenschaftliche Denken viele Aussagen aufweist, die nicht wahr sind, ist *eine* Sache; eine andere ist die, dass es die Höhe von Absurdität ist, verächtlich von den speziellen Common-sense-Aussagen zu sprechen, die Moore unter (1) und (2) definiert. Ebensowenig wie andere Wissenschaften hat die Philosophie Anlass, die Wahrheit dieser Aussagen in Frage zu stellen, und ihre Wahrheit kann auch nicht philosophisch begründet werden. Aber die Philosophie unterscheidet sich von anderen Wissenschaften dadurch, dass sie den Versuch unternimmt, eine Analyse des Sinnes solcher fundamentalen Aussagen zu geben. Natürlich, die Philosophie hat auch andere Aufgaben, so besonders logische Analysen eines Teils der Aussagen zu gewinnen, die mit den Sprachen der verschiedenen Spezialwissenschaften ausgedrückt werden.

Es ist sehr zweifelhaft, ob dieses Referat des Moore'schen Gedankengangs so exakt, deutlich und vollständig ist, dass Missverständnisse nicht entstehen müssen. Wenn Docent Leander (oder jemand anders) die

[1] Vgl. auch Moores Aufsatz *Proof of an External World* (Proceedings of the British Academy, Vol. 25, 1939).

Diskussion dadurch fortsetzen will, das Referierte zu kritisieren oder daraus Konsequenzen zu ziehen, so möchte ich wünschen, dass man von meinem Referat absähe und statt dessen annähme, dass die ersten 15 Seiten von Moores Aufsatz hier abgedruckt wären. Das Angeführte dürfte aber als Voraussetzung für ein paar Reflexionen über das Verhältnis zwischen Moores Verteidigung des Common sense und dem logischen Positivismus genügen.

Eine wesentliche Übereinstimmung fällt unmittelbar in die Augen: beide sind der Meinung, dass es die Aufgabe der Philosophie ist, eine logische Analyse der vorwissenschaftlichen und der wissenschaftlichen Sprache zu geben; es mag sein, dass die von Moore und seinen Nachfolgern angewandte Methode kaum als logische Syntax charakterisiert werden kann. Damit haben sich diese beiden Richtungen mindestens von einem der Fehler freigemacht, die seit jeher eine Grundursache für das Elend der Philosophie gewesen sind, nämlich die quasi-philosophische Neigung, generelle Behauptungen über die empirische Wirklichkeit aufzustellen, ohne dass damit die Methode der Spezialforschung angewendet wurde. Ein typisches Exempel einer solchen quasi-philosophischen Behauptung ist grade der Satz des Common-sense-Realismus, dass kein Mensch das Vermögen besitze, gewisse Aussagen zu bezweifeln. Das ist kein philosophischer Satz, sondern ein empirisch-psychologischer; nur in dem Sinne ist er philosophisch, dass man glauben muss, man betreibe Philosophie, um ohne Hilfe empirischer Forschung zu wagen, einen solchen generellen Satz über die Natur des Menschen aufzustellen. Obgleich das Material der Philosophie zu einem grossen Teil aus Sätzen besteht, die empirische Wahrheiten ausdrücken, ist die Philosophie nicht in gleichem Sinne eine empirische Wissenschaft, wie es z. B. Chemie oder Psychologie sind. Die Philosophie ist ein Zweig der Logik, der Zweig nämlich, der logische Analyse genannt wird. Aber natürlich gibt es auch Differenzen, und unter ihnen ist die Verschiedenheit in der Auffassung der näheren Natur der logischen Analyse besonders wichtig.[1]

Zum Schluss will ich die Frage stellen, ob Moores Verteidigung des Common sense mit dem Satz des logischen Positivismus unvereinbar ist, dass jede Aussage über empirische Dinge eine Hypothese ist, deren Verifikation eine unendliche Aufgabe bildet. Impliziert Moores Gedankengang, dass die These des logischen Positivismus über den Charakter empirischer Aussagen falsch ist? Auf den ersten Blick scheint es unbestreitbar zu sein, dass dies der Fall ist. Die logisch-positivistische These kann ja so ausgedrückt werden, dass keine absolute Gewissheit über empirische Dinge möglich ist, während der Kern des Moore'schen Gedankengangs

[1] Vgl. L. Susan Stebbing, *Logical Positivism and Analysis* (Proceedings of the British Academy, vol. 19, 1933) und M. Black, *Relations between Logical Positivism and the Cambridge School of Analysis* (Erkenntnis 1939/40).

der ist, dass gewisse empirische Fundamentalsätze, die zu analysieren Aufgabe der Philosophie ist, wahr sind und dass eine bedeutende Anzahl von Menschen sicher weiss, dass sie es sind. Aber bei näherer Überlegung ist es nicht mehr selbstverständlich, dass hier ein wirklicher Gegensatz vorliegt. Fürs erste muss beachtet werden, dass Moores Satz, dass Menschen sicheres Wissen von gewissen empirischen Sachverhalten haben, und die logisch-positivistische These in gewissem Sinne inkommensurabel sind. Moores Satz ist keine philosophische Behauptung, sondern eine empirische Aussage, von der gesagt wird, dass sie — ohne selber philosopisch zu sein — zu den Voraussetzungen gehört, die der philosophischen Arbeit zugrunde liegen. Der Satz des logischen Positivismus, dass keine absolute Gewissheit über empirische Dinge möglich ist (der mit dem Satz äquivalent ist, dass jede Aussage über empirische Dinge eine Hypothese ist), ist dagegen eine philosophische Behauptung, d. h. eine logisch-analytische Aussage. Diese Verschiedenheit kann man auch so ausdrükken, dass Moores Satz über das faktische Verhalten gewisser Menschen handelt, während der Satz des logischen Positivismus nicht von dergleichen handelt. Unmittelbar kann also kein Widerspruch zwischen diesen beiden Sätzen vorliegen. Ein Widerspruch kann erst durch Vermittlung eines logisch-analytischen Satzes entstehen, der imstande ist, Moores Satz für die logische Analyse relevant zu machen. Als Ergänzung wird eine gewisse Analyse der Aussage gefordert, dass viele Menschen Wissen von gewissen empirischen Sachverhalten haben. Dann und nur dann wenn die Common-sense-Aussage 'A weiss *p*' (wobei *p* ein Satz über empirische Dinge ist) in einer solchen Weise analysiert werden muss, dass die Aussage 'A weiss *p*' sich als gleichwertig mit einer Aussage erweist, die u. a. die Aussage 'die Verifikation von *p* ist keine unendliche Aufgabe' enthält, widerspricht Moores Satz dem Satz des logischen Positivismus. M. a. W.: ist man der Meinung, es sei selbstverständlich, dass ein Widerspruch zwischen diesen Sätzen vorliegt, so bedeutet das, dass man der Meinung ist, eine gewisse Analyse des Begriffes Wissen sei selbstverständlich, der entsprechend wirkliches Wissen bei solchen Sätzen ausgeschlossen ist, deren Verifikation eine unendliche Aufgabe ist. Wahrscheinlich werden viele Philosophen der Meinung sein, dass eine solche Analyse auch selbstverständlich *ist*. Aber ich selbst kann nicht einsehen, dass dies der Fall ist. Es scheint mir, dass die Analyse der Common-sense-Aussage 'A weiss *p*' nur so lange selbstverständlich ist, wie 'A weiss *p*' die Bedeutung hat 'A hat den grössten Grad von Überzeugung über *p*, und *p* ist wahr'. Die Selbstverständlichkeit verschwindet, wenn man die Analyse weitertreibt und fragt, was nach dem Sprachgebrauch des Common sense vom Wissen *darüber hinaus* verlangt wird, dass das Wissen eine Überzeugung hohen Grades über etwas, das faktisch wahr ist, sein muss. Zweifellos erlaubt unser Sprach-

gebrauch nicht, den Terminus »Wissen» unterschiedslos von allen wahren Überzeugungen zu gebrauchen. Aber fordert der Sprachgebrauch von der Überzeugung, die mit Recht Wissen genannt werden soll, notwendig dass die Wahrheit dieser Überzeugung nicht so beschaffen sein darf, dass ihre Verifikation eine unendliche Aufgabe ist? Ich glaube, dass dies *nicht* der Fall ist, aber kann das in diesem Aufsatz nicht beweisen. Hier hat man es mit einem komplizierten Problem zu tun, und ich kann nicht mehr tun, als eine mögliche Lösung anzudeuten, die den Widerspruch zwischen Moores Gedankengang und dem Satz des logischen Positivismus überwinden könnte. Es ist sehr gut möglich, dass der Sprachgebrauch sich nicht an ein spezielles Charakteristikum hält, das allen wahren Überzeugungen, die Wissen sind, zukäme, wenn er fordert, dass nur einige wahre Überzeugungen als Wissen bezeichnet werden können. Es ist möglich, dass wir die Bezeichnung Wissen in bezug auf gewisse wahre Überzeugungen in der gleichen a-logischen Weise anwenden, wie wir die Bezeichnung »schön» in bezug auf gewisse Kunstgegenstände anwenden. In einem solchen Fall kann die Aussage 'A weiss *p*' niemals *deswegen* falsifiziert werden, dass A's Überzeugung von *p* *bloss* wahr ist, ebensowenig wie die Aussage 'K ist schön' deswegen falsifiziert werden kann, dass K *bloss* ein Kunstwerk ist.[1] Wenn Moore sagt, er wisse sicher, dass gewisse empirische Sachverhalte bestehen, so hat er gesagt, dass gewisse empirische Aussagen wahr sind und dass er das höchste Mass von Glauben an sie hat, aber was er ausserdem gesagt hat, kann weder als wahr noch als falsch angesehen werden, denn es ist nur ein Ausdruck seiner subjektiven Einstellung zu diesen Aussagen. Analog ist es, wenn ich sage, dass das Königliche Schloss in Stockholm schön ist. Dann habe ich gesagt, dass es ein und nur ein Schloss in Stockholm gibt, das das Königliche Schloss ist; was ich aber ausserdem gesagt habe, kann nicht unter dem Gesichtspunkt wahr oder falsch diskutiert werden. Sollte diese oder eine ähnliche logische Analyse der Aussage des Common sense 'A weiss *p*' richtig sein, so besteht kein Widerspruch zwischen der Moore'schen Verteidigung des Common sense und dem, was hier als die These des logischen Positivismus bezeichnet wurde, und Moores Gedankengang kann nicht die letztere widerlegen.

Auf den Einwand, dass die angedeutete Analyse des Begriffs Wissen unbegründet ist und ausserdem Schwierigkeiten mit sich führt, kann ich hier nicht eingehen; das würde zu weit führen. Dagegen will ich zwei naheliegende Einwände besprechen, die von der Auffassung gewisser Anhänger des logischen Positivismus ausgehen. I. Man sagt manchmal,

[1] Vgl. A. Wedberg, *Bertrand Russell's Empiricism*, S. 350 (Adolf Phalén in memoriam, 1937): »The statement that 'p is known' as distinct from the statement that 'p is an object of true belief', does not signify a fact which I may reasonably doubt or believe».

dass die Theorie über den hypothetischen Charakter der empirischen Objektssätze bedeute, solche Sätze können niemals wahr sondern nur mehr oder weniger wahrscheinlich sein. Kann dies als die Auffassung des logischen Positivismus angegeben werden, so scheint Moores Verteidigung des Common sense dennoch dem logischen Positivismus zu widersprechen, auch wenn Moores Gedankengang sachlich nicht mehr bedeutet, als dass gewisse Überzeugungen in bezug auf empirische Dinge wahr sind. Hierauf kann man antworten, dass der logische Positivismus dennoch annehmen muss, dass manche Objektssätze — im einen oder anderen Sinn — wahr *sind.* Ein Grund hierfür ist das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten. In *welchem* Sinne auf dem Standpunkt des logischen Positivismus auch Objektssätze als wahr bezeichnet werden können, brauchen wir nicht zu untersuchen; klar ist nur, dass sie es in einem anderen Sinn sind als dem, in dem logisch-mathematische Sätze wahr sein können, und auch in einem anderen Sinn als dem, in dem von empirischen Aussagen gesagt wird, sie seien *nicht* wahr sondern nur wahrscheinlich. Also: wenn das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten nicht verworfen werden soll, so muss es auch auf dem Standpunkt des logischen Positivismus einen gewissen Sinn des Terminus »wahr» geben, der so beschaffen ist, dass alle die Objektssätze, die nicht falsch sind, in *diesem* Sinne wahr sind.[1] Nichts in der Theorie, dass jeder Objektssatz eine Hypothese ist, deren Verifikation eine unendliche Aufgabe bildet, widerspricht der Geltung eines solchen Wahrheitsbegriffs. Das Gesagte bedeutet nur, dass nach *diesem* Sinne von »Wahrheit» die Wahrheit der Objektssätze unabhängig von der Möglichkeit ist, die Verifikation der Objektssätze zu Ende zu führen. Moores Gedankengang widerspricht nur denjenigen Anhängern des logischen Positivismus, die voraussetzen, dass ein solcher Wahrheitsbegriff ohne *jeden* Sinn ist. II. Man könnte der Meinung sein, dass doch ein Widerspruch zwischen Moores Verteidigung des Common sense und den Anhängern des logischen Positivismus besteht, da *sie selber* der Meinung sind, dass die These, dass die Objektssätze den Charakter von Hypothesen haben, die Bedeutung habe, keine sichere Erkenntnis, kein *Wissen* von empirischen Sachverhalten sei möglich. Hierbei ist zu beachten, dass man einen Unterschied machen muss zwischen der eigenen Bedeutung der betreffenden These und den Ansichten, die gewisse Anhänger des logischen Positivismus über die Bedeutung der These haben. Hier habe ich sozusagen nur die nackte These betrachtet, dass Aussagen über empirische Sachverhalte Hypothesen sind, deren Verifikation eine unendliche Aufgabe ist, und grade von dieser These gesagt, es sei nicht einleuchtend, dass sie in einen Widerspruch zu einem gewissen Gedankengang von Moore gerät. Die Tatsache,

[1] Eine ausführlichere Diskussion dieses Punktes findet sich in B. Russell, *An Inquiry into Meaning & Truth* (1941), besonders Kap. XX—XXI.

dass diese These — nach der Anschauung der Anhänger des logischen Positivismus — dennoch in Widerspruch mit diesem Räsonnement gerät, kann nur bedeuten, dass die Anhänger des logischen Positivismus *ausser* dieser These noch andere Anschauungen haben und dass die Konjunktion der These und dieser Anschauungen in Widerspruch mit Moores Gedankengang gerät. Dabei müssen die fraglichen Anschauungen grade eine Analyse des Begriffs des Wissens sein, die gegen diejenige streitet, die ich oben angedeutet habe. Soviel ich sehen kann, hindert nichts den Nachweis, dass die Forderungen, die gewisse Anhänger des logischen Positivismus an den Begriff des Wissens stellen, keinen Grund in der vorwissenschaftlichen Sprache haben, in der Moores Gedankengang formuliert ist, und dass man also an der These selbst festhalten kann, auch wenn diese Forderungen als unberechtigt aufgegeben werden müssen. Etwas Analoges gilt natürlich, wenn es sich zeigen sollte, dass auch Moore eine solche Vorstellung vom Begriff des Wissens hat, dass er glaubt, sein Gedankengang widerspreche der These des logischen Positivismus. Persönlich glaube ich, dass sowohl Moores Gedankengang als auch die These des logischen Positivismus wahr sind.

Ingemar Hedenius.

REVIEWS.

R o l f L a g e r b o r g: *I egna ögon — och andras* (*A mes yeux — aux yeux des autres*). Stockholm, Natur och Kultur 1942. 443 p. 15: — kr.

A l f A h l b e r g: *Minnen och Meditationer* (*Mémoires et méditations*). Stockholm, Natur och Kultur 1942. 207 p. 5: 50 kr.

»Un livre composé d'articles polémiques et de critique littéraire et qui a été pourvu de commentaires», c'est ainsi que M. Lagerborg caractérise ses mémoires. Ce livre traite le développement personel, littéraire et philosophique de l'auteur jusq'au debut de la dernière grande guerre, jusqu'à ce que — comme il dit lui-même — il arriva à se faire un nom par son œuvre 'L'amour platonique' (1915). Sous une forme rapsodique ce livre donne des lumières d'une grande valeur sur la culture finnoise surtout vers le temps du changement de siècle, temps de forts contrastes entre le vieux et le nouveau. Aristocrate, individualiste, et moraliste radical, M. Lagerborg s'intéressa vivement à la discussion philosophique et politique. Avec son orientation française et son érudition psychologique il se tournait avant tout contre l'Église, lui-même attaché à Elle avec un amour fatal. Au point de vue philosophique les mémoires ont un interêt parce qu'ils donnent les antécédents et le fond de l'œuvre psychologique et philosophique de ce célèbre et estimé professeur d'Åbo.

Comme philosophe Rolf Lagerborg se distingue surtout par sa révolte contre la piété héritée des aïeux et par sa critique de l'Église, une position assez ordinaire dans la Scandinavie protéstante. Alf Ahlberg, par contre, qui a tant fait pour élever le peuple et pour vulgariser la philosophie, représente la continuité. Tandis que M. Lagerborg par son orientation s'est interessé aux problèmes centrales de la philosophie, M. Ahlberg paraît penser largement plutôt que profondement, ce que nous montre son dernier livre, Mémoires et méditations, qui vient de paraître. Ce livre est un recueil de belles études, plus poétiques que philosophiques, et sans ambition scientifique. Cependant, on peut les regarder comme l'ex-

pression de la conception philosophique générale de l'auteur. Alf Ahlberg se montre ici comme un représentant d'un humanisme littéraire dont la force est l'universalité et l'esprit ouvert mais qui a la faiblesse d'éviter une position dogmatique quant aux problèmes philosophiques et théologiques.

Sven Edvard Rodhe.

Tidsspegel. Aktuella uppsatser om vetenskap och samhälle av tio Lundaprofessorer. (Zeitspiegel. Aktuelle Aufsätze über Wissenschaft und Gesellschaft von zehn Professoren der Universität Lund). Bonnier. Stockholm 1942. 184 S. 6: 50 Kr.

Dies Buch ist von Wissenschaftlern geschrieben, aber es ist kein im eigentlichen Sinne wissenschaftliches Buch. Absicht der zehn Verfasser war es, zu der aktuellen Krise in Kultur und Gesellschaft Stellung zu nehmen, indem sie sich nach der programmatischen Erklärung des Buches zu den Werten »persönliche Freiheit, nationale Selbständigkeit und Demokratie» bekennen. Die persönliche Freiheit wird jedoch — verständlicherweise könnte man sagen — hauptsächlich als Freiheit des Wissenschaftlers von der Vormundschaft des Staates aufgefasst, während die nationale Selbständigkeit in den Hintergrund gerät. (Und hier handelt es sich ja um einen Wert, der für die internationalisierte Wissenschaft keineswegs als selbstverständlich angesehen werden kann.)

Ein zentrales Thema der recht heterogenen Aufsätze ist die eventuelle »Schuld» der Wissenschaft an der gegenwärtigen Zeitlage; dies Thema wird prägnant in einigen Sätzen von Professor Josephson ausgesprechen: »Man könnte ... vermuten, dass in der gegenwärtigen Krise der Kultur die Stellung des Wissenschaftlers klar sei. Jetzt, wo alte Magie mit dem Anspruch, Wahrheit einer neuen Zeit zu sein, wieder aufgegriffen wird, könnte man glauben, dass er der Erste wäre, der zum Angriff gegen den Aberglauben vorgeht. Jetzt, wo die tiefe abendländische Kulturtradition mit Gewalt zur Seite geschoben wird, könnte man glauben, dass er der Erste wäre, der für diese Werte eintritt.» Nachdem J. konstatiert hat, dass viele Wissenschaftler nur schwach gegen diejenigen reagiert haben, die in unserer Zeit geistige Werte zerstören, fährt er fort: »Der wissenschaftliche Beruf ist offenbar nicht an sich schon eine Schutzwehr gegen die Suggestion der Zeit gewesen. Ein Forscher konnte seinen kritisch prüfenden Blick und seine objektive Zielsetzung innerhalb seines Spezialgebiets erhalten und doch einer Lehre unterliegen, die die Gedankenfreiheit ersticken will.» Hier wird auf zwei »Schuld»-Momente hingewiesen, die auch von anderen Verfassern (z. B. von Professor Nyman)

gegen die modernen wissenschaftlich Tätigen angeführt werden: ihre soziale Passivität und ihr Widerwille oder Unvermögen, das Gebiet der eigenen Wissenschaft zu verlassen. Zweifellos sind damit Tendenzen aufgedeckt, die folgenschwere politische und allgemein kulturelle Konsequenzen haben können. Rein abstrakt kann man diese Tendenzen vielleicht aus zwei Prinzipien ableiten, die einen immer grösser werdenden regulativen Einfluss auf die Forschung haben: die Wertfreiheit und die Spezialisierung der Wissenschaft. Der Kampf um die Wertfreiheit, die Objektivität, der Wissenschaft ist durchaus berechtigt gewesen; aber als ein beklagenswerte Folgeerscheinung ist dies eingetroffen, dass auch die Wissenschaftler in weiterem Umfange sich nicht bemüht haben, zur sozialen Wirklichkeit Stellung zu nehmen und in ihr zu handeln. Die Spezialisierung trägt zur Isolierung der Wissenschaftler von der Praxis bei, dadurch dass immer grössere Gebiete der Wirklichkeit ausserhalb seines Forschungsgebiets fallen.

Beide Prinzipien kommen im vorliegenden Buch zum Vorschein. Die Verfasser halten sich — bis auf geringe Ausnahmen — streng innerhalb der Grenzen ihres jeweiligen Fachs. Deswegen sehen sie oft recht einseitig auf die gesellschaftliche Bedeutung ihrer Wissenschaft. Besonders die Naturwissenschaftler haben keine geringen Ansprüche, wenn sie Initiative und Erfolge ihre Wissenschaften darstellen. So schreibt z. B. Prof. Kahlson: »in den meisten europäischen Ländern sind während der letzten hundert Jahre breite Schichten entstanden, die froh darüber sind, sich mit Politik, Literatur, Geisteswissenschaften und Jura beschäftigen zu können. Diese Personen sind sich nicht selten noch weniger als die Arbeiter im klaren darüber, dass sie ihre Existenz naturwissenschaftlicher und technischer Forschung verdanken.» Hier dürfte Prof. Kahlson übersehen haben, dass die Technik, um sich überhaupt entwickeln zu können, politische und juristische Organisationen braucht; weiter: dass bei der »vernünftigen» Anwendung der Technik, der Inhalt des Begriffs »vernünftig» grade von denen gegeben werden muss, die über Mensch und Gesellschaft nachdenken, von den »Humanisten». Gewiss haben diese in viel zu geringem Ausmass sich Gehör verschaffen können, aber grade deswegen muss für *deren* Sache Propaganda gemacht werden. Mehr Mittel für die technische Forschung der Nation, der man angehört, zu fordern, wie es Prof. Kahlson tut, ist sicher von seiner Seite ein ideelles Bestreben, aber kann bei anderen ein rein nationalistisches Machtstreben sein.

Andererseits sind die Wertungen der Verfasser, die ja in einer Schrift wie dieser explizite hätten ausgesprochen werden können und müssen, ziemlich vorsichtig und neutral gehalten, und die Verfasser geben in ihren Beiträgen kaum Motivierungen für das, wofür sie nach der programmatischen Erklärung anerkennenswerterweise eintreten wollen. Man

erfährt auch nicht recht, was sie verwirklichen wollen, wenn sie von Freiheit, Ehrenhaftigkeit, »Kultur» und dgl. sprechen. Aber man ist ihnen für ihr aktives Interesse an den Problemen selbstverständlich dankbar. Und vielleicht sind sie selber nicht dafür verantwortlich, dass sie dem politischen Kampfe mit so vielen Hemmungen gegenüber stehen. Die Konkurrenz innerhalb der Wissenschaft ist hart, man muss sich auf eigene und kleine Probleme begrenzen, denn wer unterhält in modernen Staaten Menschen, die über den Gesamtzusammenhang nachdenken?

Karl-Gustav Landgren.

David Katz: *Gestaltpsykologi* (Gestalt Psychology). Kooperativa förbundets bokförlag. Stockholm 1942. Pp 151, 4: 25 kr.

Surely there are very few as qualified for writing a textbook of Gestalt psychology as is Professor David Katz. As soon as in 1911, he adhered, in his work »Die Erscheinungen der Farben», to the Gestalt psychological views, and in a great many works he has had occasion to apply those principles and to test them on concrete psychological material. The thesis that the master and author of a theory is less dogmatic than his disciples, holds good not least in the case of Katz. He certainly believes that Gestalt psychology is the psychology of the future, but he is opposed to the attempts at including all psychical phenomena in the gestalt psychological scheme. Gestalt psychology has its limitations, as is often emphasized by Katz. There are namely as yet neither any uniform definition of Gestalt psychology nor any systematical Gestalt psychological exposition of human psychical life. This is the reason why Katz does not stand in the same keen opposition to the psychology of the past as do other psychologists.

This does not, of course, prevent Katz from setting forth the new psychology at the background of the older one that was, according to him, »associative, positivistic, summative-aggregative, mosaic, additive (stückhaft), mechanistic and mechanic» (p. 14). The chances of development inherent in Gestalt psychology as opposed to the psychology of the past are by this method more easily disclosed. And there are indeed a great many problems in the different domains of psychology that have been newly illustrated and brought nearer to their solution by Gestalt psychology. Not least interesting from an epistemological point of view is e. g. the criticism of Katz on the assumption of pure perceptions vindicated by the older psychology. This doctrine was advocated, above all, by Helmholtz and Mach, and is still so in modern English philosophy,

e. g. by Bertrand Russell. Katz now in all justice supposes that there »do not exist pure impressions that are, as it were, soaring freely by themselves without any conditions of observation whatever» (p. 27).

On the whole it may be said that Gestalt psychology has many things to teach philosophy, as it is also itself conscious of the fact that it is building upon a philosophical basis. This is a self-reflection of psychology of which the older psychology in conformity to the older natural science was not capable. Katz does not even shrink from speaking of »the epistemology and aspect of life of the Gestalt school» (p. 76), and with an American psychologist he is wondering »whether Gestalt psychology forms a rationalistic system or an empirical system; it seems to bear the closest resemblance to an absolute idealism» (p. 108). The philosophical theory that Katz and several other Gestalt psychologists, e. g. Köhler, have made their starting-point, is the phenomenology of Husserl, but in the compendious writing now under review, there could not have been space for a more detailed exposition of it. The indications about that philosophical method given by Katz are hardly suited for giving even a slight conception of the fact that phenomenology is a specific philosophy at all. Many other Gestalt psychological methods and concepts of a more prominent character, Katz has been compelled, from considerations of want of space, to treat a little too stepmotherly, for which reason they will no doubt appear very obscure to the philosophically and methodologically uninitiated reader. Thus e. g. the isomorphism of Köhler, the field theory and topology of Lewin, the symbol function of mind etc. Special thanks are, however, due to Dr. Katz for having not entirely omitted those theories in order to render his writing more popular, for they are in fact very important to the methodology of Gestalt psychology. Especially the criticism directed by Dr. Katz against the physicalism often resulting from isomorphism, further his vindication of the dynamic and self-regulating character of the psychological field — a theory implying a fatal blow to mechanistic psychology — must be paid attention to. And finally, as regards the psychology of thought, Dr. Katz is fully conscious of the fact that the Gestalt psychological theories have not much to give. When the psychology of the past is reproached by Gestalt psychology for having been too much busy with perception, that remark may, according to Dr. Katz, with the same right be directed against Gestalt psychology. Thought is properly speaking still a riddle to Gestalt psychology. But the view of Katz that isomorphism leaves us in the brunt, when the explanation of the symbol function, the basis of thought, is concerned, will certainly not be shared by all Gestalt psychologists, for the relation between reality and symbol may avowedly be regarded as an isomorphic relation. Nevertheless, one is inclined for entirely acknowledging Dr. Katz to be in the right, for if

isomorphism will result in physicalism, then it will be impossible to explain the symbol function. It is, in fact, a great merit of the work of Katz that it furnishes us with a well-balanced exposition of the progress Gestalt psychology has brought about as well as of the difficulties the new psychology has still to struggle with. Any patent solution Dr. Katz has not wished to content himself with, and for this reason his opinions can be relied upon. This writing may therefore be warmly recommended to schools, to studying circles and to private use.

Bertil Pfannenstill.

Otto Fridén: *Makt och magi. En socialpsykologisk undersökning* (*Power and Magic. A Social-psychological Investigation*). Natur och Kultur. Stockholm 1942. Pp 164. Kr. 7:—.

With his work Otto Fridén aims primarily at showing, by a social-psychological investigation, how power is, in the modern dictature states, maintained by means of magical conceptions that the authorities have suggested people to believe on. The author is bound to give, with this in view, on the one hand an exposition of the purport of magic, and on the other, to make an attempt at explaining how modern man has come to be susceptible of those magic conceptions. He traces magic back to primitive mind, which is interpreted by him, in agreement with the theory of Lévy-Bruhl, as »pre-logical, participatory, physiognomical and wishing-pragmatical». According to Fridén this results in the fact that primitive man cannot maintain the distance between the *ego* and the external world. Any clear consciousness of an *ego* he does not possess, but he participatorily partakes of the collective phenomena, and of the external things too, which are thus physiognomically contemplated, i. e. conceived as possessed of a soul.

Of such a subjectivism of mind modern man is susceptible. He has, in fact, become a mass man — in this respect Fridén bears a very close resemblance to Ortega y Gasset. If religion has for its title to existence the fact that it may be apt for helping man to overcome his dread for existence, then a means is desired for overcoming the mass-dread. World-dread, mass-dread has become the distinctive feature of our time. Under the pretext of leading men out of this dread political leaders have arisen. Their power is thus dependent, not on the sheer force, nor on legal compulsion, nor on a traditional authority, but it is based upon »the devotion paid to the charismatic leader by his followers. The method of political magic consists in bringing about such a charismatic relation in using pseudo-religious means which extinguish the sober distance

thinking» (p. 161). »For the essence of magic is exactly to be sought in the fact that it wants to attain to power by the effect of wishes contrary to religion that wants to restore unity between individual and existence» (p. 160 sq.).

This implies that mythos has replaced ethos. The supreme values have been secularized, and universality has been relativized into concerning only one group, not man as man. Religion that emphasized the liberty and responsibility of the individual before God, and humanism that professed the proper value of personality, have been drowned in the »dusk of a political myth». Western culture, consequently, is in the presence of its fateful hour. Rescue can only be effected by an »intellectual liberalism» not annexed to any fixed economic system. In cultural life it is characterized by tolerance, in political life by democracy, in social life by co-operation» (p. 163). Its motto is to keep norms sacred and to test reality.

As it will appear from this abstract, it is a little improper of Fridén to call his inquiry a social-psychological one. It is by far rather a culture critique. A social-psychological inquiry avowedly ought to be objective, whereas a critical review of culture is bound to be more or less subjective, as it has always for its basis a culture value out from which other culture values can be judged. Of course, even such a critical review may be socio-psychologically founded in so far as the social conditions of the different conceptions, on which the cultures are depending, are submitted to an objective analysis. And it shall not be denied that Fridén makes use of this method too. In his work he is handling much valuable social-psychological material and gives many weighty analyses of the actual crisis of culture and of the essence of power and magic. His great predilection for illustrating the social-psychological and ethnological theories by concrete examples, and his many outlooks into the wide field of the history of culture, render the reading of his book highly enjoyable. But the very method of it has not, however, in the first place been attached to a scientific social-psychological study but only to demonstrating the primitive character of the modern idea of power by means of alleged social-psychological materials. In this respect the theory of Lévy-Bruhl concerning primitive thought has stood him in good stead, in spite of the fact that this theory, especially as regards the view of the prelogical thinking of primitive man, is now almost unanimously abandoned in modern cultural anthropology. By means of the participation theory of Lévy-Bruhl, Fridén believes to be able to explain the disposition of modern man to identifying himself with the collectivity and the leader. But can this properly be called magic? Avowedly we are not here concerned with a »material» identification in the same manner as in the conception of primitive man of the

relation between the image and the object reproduced. And the wishing-pragmatical thinking in the modern leader state cannot, properly speaking, be called magic either. There is here not a question of a mystical distance effect, e. g. that one may get hold of a thing by strongly thinking of it. Of course, there exists a sort of wishing-pragmatism in the dictature ideologies, but such is the case with all political ideologies, not least with that of Mr. Fridén himself. When he is advocating an intellectual liberalism not restricted by any economic system, this theory involves a wish, for which it has not hitherto been possible to find any social-psychological and sociological basis. In the same way the term of intellectual liberalism is in itself a wishing-pragmatical expression; it is intended for combining two ideals that cannot possibly be combined, at least if into liberalism is to be read the true religious feeling of something beyond, as does Fridén.

In reading Fridén's book, it is not possible to get rid of the impression that »magic» to its author stands out as something most essentially alien to enlightened thought, and consequently, if it is possible to put the modern ideas of power in relation to the magic way of conception, then it will be proved that they imply a regress to primitiveness. In order to conceal his proper aim the author appears to be founding his criticism on a social-psychological basis, but he is handling terms such as mass-dread, world-dread without submitting them to a more detailed analysis or making clear what social-psychological and sociological causes have exactly in Russia, Italy and Germany driven men, on account of mass-dread, to have recourse to a dictature ideology.

The whole exposition of Fridén is to a moralizing purport. He maintains that the values and ethical norms he himself embraces are universal; they are, according to him, the only ones fitted for checking chaos, anarchy, asociality. Those who are at work under a dictature perform a bad work, he supposes, as they are working without responsibility. More profound investigations are, however, needed for stating the social effects of an ethical system. Unfortunately this book teems with such over-hasty conclusions. Perhaps there would not be so much to say about it, had Fridén had in view solely a culture critique, but one must oppose his claims to speak in the name of science, when he is preaching his own creed and, to no small extent, is misinterpreting the social-psychological material in order to support his political faith. Such a manner of proceeding should be contrary to the intentions of intellectual liberalism. It is an abuse of the name of science, though it has become quite usual that social psychology and sociology, owing to the fact that these terms have not as yet been definitively determined, are abused for almost everything.

Bertil Pfannenstill.

Folke Leander: *Lessing als ästhetischer Denker.* Göteborgs högskolas årsskrift 48 (1942: 5). Wettergren & Kerber, Göteborg 1942. 99 S. 5: — Kr.

Folke Leander verfolgt u. a. mit seiner Schrift »Lessing als ästhetischer Denker» den Zweck, die intellektualistische und ethisch-religiöse Ästhetik des Klassizismus von der irrationalistischen und stimmungsbetonten Kunstauffassung der Romantik abzugrenzen. Ein anderer Zweck besteht darin, Klarheit über den Gegensatz in der modernen Ästhetik, zwischen dem neu erwachten Interesse für die aristotelische Poetik einerseits und der romantischen Ausdrucksästhetik andererseits, zu gewinnen, welch letztere einen bestimmten Bruch mit Aristoteles' Ästhetik bedeutet. Leander ist der Meinung, dass die gleiche Antithetik zentral für Lessings ästhetisches Denken ist. Indem Leander hiervon ausgeht, behandelt seine Schrift Lessings Stellung und Originalität innerhalb des Klassizismus, Lessings Verhältnis zur aristotelischen Mimesislehre und zur Romantik und Lessings moderne Bedeutung.

In drei Kapiteln schält der Verfasser die Hauptprobleme in Lessings beiden wichtigsten Schriften, »Laokoon» und »Hamburgische Dramaturgie», heraus. Das 1. Kapitel behandelt Lessings Verhältnis zu Aristoteles, und es wird gezeigt, wie fern Lessings aktives und konstruktives Denken der passiven und kontemplativen Mimesislehre tatsächlich stand. Lessings Denken ist nicht mimetisch, sondern poietisch, das Verhältnis zur Wirklichkeit ist ein schöpferisches, nicht spiegelndes und abbildendes. Dem Poiesis-Denken liegt die Ausdrucksästhetik nahe; der Künstler ist schöpferisch tätig, er gestaltet adäquaten Ausdruck für sein inneres Leben in Wort, Bild und Ton.

Im zweiten Kapitel wird das Hauptproblem im »Laokoon» behandelt, das ästhetische Leben als Denken in Kunst und Denken in verschiedenen künstlerischen Medien. Die Kunst als eine letztlich theoretische Funktion ist der Grundgedanke in der klassischen deutschen Ästhetik von Leibniz bis Hegel. Am nächsten steht Lessing der Baumgarten'schen Definition des ästhetischen Lebens als ars pulchre cogitandi, der Kunst als einem schönen Denken, einem analogon rationis. Lessings Rationalismus ist absichtlich und bewusst; seiner Auffassung nach strebt der Künstler danach, einen bestimmten Ausdruck und eine bestimmte Wirkung zu erreichen. In diesem bewussten Streben liegt der Unterschied zwischen Klassizismus und Romantik.

Man kann — meiner Meinung nach — jedoch nicht sagen, dass der Unterschied zwischen Klassizismus und Romantik durch den Gegensatz Rationalismus-Irrationalismus charakterisiert werden kann, wie der Verfasser offenbar meint, weil ja auch die Romantik rationalistisch ist, wenn auch ihr Rationalismus mit Empfindsamkeit, Phantastik und vagen

Träumereien verwoben ist. Das was sowohl die philosophische wie auch die literarische Romantik will, ist letzten Endes Erkenntnis des Wirklichkeitszusammenhangs. Tatsächlich existiert in der klassichen deutschen Ästhetik ein ungebrochener, kontinuierlicher Rationalismus, und die Stärke dieser Tradition wird ganz besonders bei Hegel deutlich, der zugleich die deutsche klassizistische und romantische Ästhetik vollendet.

Im dritten Kapitel behandelt der Verfasser Lessings Theorie des Tragischen. In dieser Theorie finden sich sowohl mimetische wie poietische Denkweisen. Der Künstler bildet die schöne Wirklichkeit nach, aber diese Art der Wirklichkeit ist schliesslich der Zusammenhang zwischen der ethischen Welt des Menschen. Die Absicht und das Bestreben des Künstlers richten sich darauf, in tragischen Gestalten und Ereignissen diese ethischen Zusammenhänge zu formen und auszudrücken und durch den Überblick über sie eine Katharsis von der emotionalen Unruhe, die das tragische Geschehen im Zuschauer entstehen lässt, hervorzurufen. Der Schwerpunkt liegt also für Lessing in der Erkenntnis der ursächlichen Zusammenhänge.

Ebenso liegt es — so könnte man hinzufügend sagen — auch bei den Romantikern, wenn man von ihrem mangelnden moralischen Interesse absieht; aber es ist auch richtig, dass der Unterschied in der stärkeren Bewusstheit und grösseren inneren Konzentration des klassizistischen Kunstwerks liegt. Wo die Romantiker nur die Zusammenhänge suchen, da gibt das klassizistische Kunstwerk dieselben Zusammenhänge in voller Deutlichkeit durch seine Einheitlichkeit und Geschlossenheit.

Leanders Schrift enthält ausserdem viele Analysen von Detailproblemen der Lessing'schen Ästhetik. In seiner Lessing-Deutung zeigt jedoch der Verfasser hauptsächlich Interesse för Lessings Anschauungen über die Verbindungen der Kunst mit dem theoretischen und ethisch-religiösen Leben, und er teilt selber Lessings Anschauung, dass die Kunst ihrem Wesen nach Denken ist und dass ihre Aufgabe darin besteht, in Symbolen einen Überblick über die Zusammenhänge des menschlichen Lebens zu geben.

Hierdurch hat der Verfasser zu diesen schwierigen und komplizierten Fragen wertvolle systematische Beiträge geliefert.

Bengt Stenberg.

BIBLIOGRAPHICAL NOTES (VII).

(January 1st to April 30th, 1943)

Denmark.

Grue-Sörensen, K.: *Værdinihilisme.* [*Le nihilisme morale.*] Gads danske Magasin, April 1943, p. 235—244.

Holm, Sören: *Harald Höffding.* Gads danske Magasin, Marts 1943, p. 156—172.

Lögstrup, K. E.: *Den erkendelsesteoretiske Konflikt mellem den transcendentale-filosofiske Idealisme og Teologien.* [*Le conflit épistémologique de l'idéalisme transcendentale et de la théologie.*] Samlerens Forlag, København. 160 p. 7: — kr.

Finland.

Ahlman, Erik: *Kysymys kärsimyksen avvosta.* [*Die Frage nach dem Wert des Leidens.*] Valvoja-Aika 1943, 3. S. 85—95.

Ahlman, Erik: *Rohkeuden ilmenemismuotoja.* [*Erscheinungsformen des Mutes.*] Kasvatus ja koulu 1943, 2. S. 49—56.

Fieandt, Kai v.: *Itä-Karjalen nuorisoa kasvattamassa.* [*Erziehungsarbeit an der ostkarelischen Jugend.*] Kasvatus ja kuolu 1943, 1. S. 15—35.

Grönblom, Berndt Olof: *Moderna föreställningar om det fysikaliska skeendet.* [*Moderne Vorstellungen über das physikalische Geschehen.*] Finsk tidskrift 1943, 4. S. 181—187.

Lilius, Albert: *Intellektuellt begåvade barn.* [*Intellektuell begabte Kinder.*] Societas Scientiarum Fennica, XXI B n:o 5. Helsingfors. 14 S. 15: — Fmk.

Lindman, Karl F.: *Isaac Newton.* Finsk tidskrift 1943, 1. S. 13—28.

Mikkonen, Viljo: *Snellmanin ajatuksia sivistyksesta ja kouluopetuksesta.* [*Snellmans Gedanken über Kultur und Schulunterricht.*] Kansanvalistus ja Kirjastolehti 1943, 3. S. 54—62.

Müller-Freienfels, R.: *Lapsuus ja nuoruus.* [*Kindheit und Jugend.*] Aus dem Deutschen übersetzt von J. A. Hollo. Werner Söderström, Porvoo-Helsinki. 357 S. 95: — Fmk.

Salomaa, J. E.: *Yleinen kasvatusoppi.* [*Allgemeine Pädagogik.*] Werner Söderström, Porvoo-Helsinki. 266 S. 95: — Fmk.

Sorainen, Kalle: *Harald Höffding ja Suomi.* [*Harald Höffding und Finnland.*] Valvoja-Aika 1943, 4. S. 132—139.

Virkkunen, Aili: *Hermann Lietzin pedagogisista uudistuspyrkimyksistä.* [*Über das pädagogische Reformbestreben bei Hermann Lietz.*] Kasvatusopillinen aikakauskirja 1943, 1—2. S. 62—68.

Norway.

The Norwegian material was unfortunately not in time for this issue.

Sweden.

Anderberg, G. A. R., Elmgren, J., Katz, D. und Landquist, J.: *Den psykologiska forskningens nuvarande ståndpunkt i fråga om den psykiska utvecklingen hos barn och ungdom m. m.* [*Der gegenwärtige Stand der psychologischen Forschung in bezug auf die psychische Entwicklung bei Kindern und der Jugend etc.*] Statens offentliga utredningar 1943: 19. 1940 års skolutrednings betänkanden och utredningar. Bilaga II. Iduns Tryckeri Aktiebolag, Stockholm. 81 S. 1: — kr.

Aspelin, Gunnar: *Nationalismen.* [*Der Nationalismus.*] Fredshögskolan, Stockholm. 31 S. —: 75 kr.

Beskow, Gunnar: *Värdenormens förnyelse.* [*Die Erneuerung der Wertnorm.*] Fredshögskolan, Stockholm. 32 S. —: 75 kr.

Block, Bertil: *Pontus Wikner. En studie i hans religionsfilosofiska och teologiska åskådning.* [*Pontus Wikner. Eine Studie über seine religionsphilosophische und theologische Anschauung.*] Svenska Kyrkans Diakonistyrelse, Stockholm. 234 S. 6: — kr.

Bohlin, Torsten: *Humanismen vid skiljevägen.* [*Der Humanismus am Scheideweg.*] Vår Lösen XXXIV, 2. S. 55—74. Als Sonderdruck: Svenska Kyrkans Diakonistyrelse, Stockholm. 18 S. —: 75 kr.

Croner, Fritz: *Gallup eller opinionsmätningarnas problem.* [*Gallup oder das Problem der Messung der öffentlichen Meinung.*] Natur och Kultur, Stockholm. 180 S. 7: 50 kr.

Elmgren, J.: s. Anderberg.

Filosofiska mästerverken, 6. *Franska upplysningstänkare.* [*Philosophische Meisterwerke,* 6. *Französische Aufklärungsdenker.*] Ausgewählt, redigiert, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von John Landquist. Bonnier, Stockholm. 295 S. 9: 50 kr.

Fries, Martin: *Wikners tankar om evigheten och friheten.* [*Wikners Anschauungen über Ewigkeit und Freiheit.*] (Rez. v. H. Morin: Wikner och tidsproblemet.) Vår Lösen XXXIV, 3. S. 117—123.

Gerle, Bo: *Mordbrännare. Kriminalpsykologisk studie på grundval av ett svenskt rättspsykiatriskt material.* [*Brandstifter. Kriminalpsychologische Studie aufgrund schwedischen rechtspsychiatrischen Materials.*] Mit engl. und französ. Zusammenfassung. Gleerup, Lund. 183 S. 8: — kr.

Helle, Vilhelm und Parment, Sven: *Ungdomens mål. Hur de unga övervinner sina svårigheter.* [*Das Ziel der Jugend. Wie die Jugendlichen ihre Schwierigkeiten überwinden.*] Natur och Kultur, Stockholm. 95 S. 3: — kr.

Hermelin, Honorine: *Har vi en världsåskådning?* [*Haben wir eine Weltanschauung?*] Natur och Kultur, Stockholm. 59 S. 1: 50 kr.

Hohlenberg, Johannes: *Sören Kierkegaard.* Ins Schwedische übers. v. Karin u. Sven Stolpe. Bonnier, Stockholm. 347 S. Ill. 15: — kr.

Hult, O. T.: *Till Magnus Gabriel Blocks ungdomshistoria. En episod från den cartesianska stridens Uppsala.* [*Zu Magnus Gabriel Blocks Jugendgeschichte. Eine Episode aus Uppsala während des cartesianischen Streits.*] Mit deutscher Zusammenfassung. Lychnos 1942, S. 97—113.

Katz, D.: s. Anderberg.

Klein, O.: *Blaise Pascal och Niels Bohr. Några reflexioner.* [*Blaise Pascal und Niels Bohr. Einige Reflexionen.*] Mit französ. Zusammenfassung. Lychnos 1942, S. 65—75.

Landquist, J.: s. Anderberg.

Leander, Folke: *Analyse des Wirklichkeitsbegriffs I.* Theoria IX, 1. S. 22—38.

Leander, Folke: *Några språkteoretiska grundfrågor.* [*Einige sprachtheoretische Grundfragen.*] Mit deutscher Zusammenfassung. Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles handlingar. Sjätte följden. Ser. A. Band I. N:o 4. Wettergren & Kerber, Göteborg. 75 S. 4: — kr.

Lindgren, Arne: *Polemik mot djävulen. Avsked med vår tid, dess tankar och moral.* [*Polemik gegen den Teufel. Abschied von unserer Zeit, deren Anschauungen und Moral.*] Nordiska böcker 3. Seelig, Stockholm, 167 S. 6: 50 kr.

Lindström, Valter: *Kierkegaards individualism.* [*Kierkegaards Individualismus.*] Svensk Teologisk Kvartalskrift XIX, 1. S. 18—32.

Lönnroth, Erik: *Historien och aktualitetskravet.* [*Die Geschichte und die Forderung der Aktualität.*] Tiden 1943, 3. S. 142—154.

Morin, Harald: *Wikner och tidsproblemet. Rationalistiska och statiska motiv i Wikners senare filosofi.* [*Wikner und das Problem der Zeit. Rationalistische und statische Motive in Wikners späterer Philosophie.*] Svenska Kyrkans Diakonistyrelse, Stockholm. 184 S. 4: 50 kr.

Nycander, Gunnar: *Personlighet och moral. En psykologisk studie.*

Med särskild hänsyn till den religiöst orienterade moralismen. [*Persönlichkeit und Moral. Eine psychologische Studie. Mit besonderer Berücksichtigung des religiös orientierten Moralismus.*] Tidens förlag, Stockholm. 128 S. 2: 75 kr.

Østlyngen, Emil: *Grunnleggende synspunkter i psykologien. Et forsøk på nyorientering.* [*Grundlegende Gesichtspunkte in der Psychologie. Versuch einer Neuorientierung.*] Tidskrift för Psykologi och Pedagogik I, 3. S. 135—144.

Parment, Sven: s. Helle.

Petzäll, Åke: *Zur Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften. Bemerkungen zu drei neuerschienenen Arbeiten.* (Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften; Nissen: Strukturen av kulturvidenskabens metodelære; Litt: Das Allgemeine im Aufbau geisteswissenschaftlicher Erkenntnis.) Theoria IX, 1. S. 39—67.

Pleijel, Hilding: *Kyrklig folklivsforskning: ett problem och ett program.* [*Erforschung des kirchlichen Volkslebens: ein Problem und ein Programm.*] Svensk Tidskrift XXX, 3. S. 194—201.

Rodhe, Edvard: *Geijer och samhället. En studie i svensk tradition.* [*Geijer und der Staat. Eine Studie über schwedische Tradition.*] Svenska Kyrkans Diakonistyrelse, Stockholm. 545 S. 12: — kr.

Rudberg, Gunnar: *Platon. En inledning till studiet.* [*Platon. Eine Einleitung in das Studium.*] Gleerup, Lund. 251 S. 8: 50 kr.

Sandblad, Henrik: *Galilei i Sveriges lärda litteratur till Magnus Celsius.* [*Galilei in Schwedens gelehrter Literatur bis auf Magnus Celsius.*] Mit franz. Zusammenfassung. Lychnos 1942, S. 114—131.

Schou, H. I.: *Tanke och aning.* [*Gedanke und Ahnung.*] Aus dem Dänischen übersetzt von Gunnar Redell. Lindblad, Uppsala. 77 S. 2: — kr.

Sjövall, Harald: *Skolljus och strykpojkar.* [*Schulbegabungen und Prügelknaben.*] Gleerup, Lund. 179 S. 4: 50 kr.

Székely, L.: *Die Bedeutung der Situation für das Denken.* Theoria IX, 1. S. 1—21.

Weill, Blanche E.: *Med barnens ögon. En barnpsykologs erfarenheter.* [*»Through Children's Eyes».*] Übers. v. Vanja Lantz. Natur och Kultur, Stockholm. 250 S. 7: 50 kr.

Wood, Ernest: *Koncentration. En praktisk kurs.* [*Konzentration. Ein praktischer Kursus.*] Autorisierte Ausgabe nach der achten Auflage des englischen Originals. Übers. v. Fredrik Rignell. Fröléen, Stockholm. 174 S. 3: 75 kr.

The

JOURNAL
OF
SYMBOLIC LOGIC

Edited by ALONZO CHURCH and ERNEST NAGEL

C. W. K. GLEERUP
Lund

EJNAR MUNKSGAARD
Copenhagen

Printed by
BERLINGSKA BOKTRYCKERIET
Lund 1943